[illegible]

بت پرستم کافرم از اهل ایمان نیستم
سوی مسجد میروم اما مسلمان نیستم

[illegible]

[illegible]

الهيات محاكمات

اسعد من مالكه الى من اسع الصحيح الماجد
الفقير عباد الله الغنى الى مولانا ابو الحسن
محمد بديع الاصفهانى

[illegible]

نگارم غم اولسن نازنین آلکه
گر ضعف اگر نباده بر ایمانکسن

حیبه ره رفاره غم نیستسن
ولیک روز نگاه خوش انگارسن

نگارم غم اولسن نازنین آلکه
گر ضعف اگر نباده بر ایمانکسن

ای دوست فراق تو بسی جان کردی
جوری که تصور نتوان کرد بما کردی

خلاص

النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط
اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث
عنها اما عن احوالها المختصة لذاتها او عن احوالها بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد
والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادي الوجود وهو النمط الرابع او غايات
له وهو النمط السادس او لا منها ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان
المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها تراجع والفاء المقاصد الحكمة الالهية
هذه الانماط الاربعة لا يقال الا انه لا بحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات
من حيث الوجود فكيف خصصتها باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من القسم
الالهي واعظم ما سمه واشرفها ولهذا اسمي باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث
عنه بالعرض والشيخ في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على الاشتهار فيما بين الاصحاب
وان من تصدى لاقسام كتابه فقد حصل على طرف منه قوله في الوجود وعلله المراد من الوجود
ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على
الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لامتناع التفاوت في نفس الماهية
واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا
اليها معلولا لها فلهذا قال في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلقضية اللفظ
واما ثانيا فلان هذا النمط بحث اولا عن الوجود وهل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى
الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم بحث عن الوجود الممكن والوجود
الواجب وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات
الخاصة التي هي علله وللقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية وجزئها لا تتفاوتان وهل لا يجوز
ان يكون حصول الماهية واجزائها في بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من حصولها في
بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس
الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما وقد ذهب
اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى
الوجودات وانما يلزم لو كان عروضه للوجودات عروضا عارضا اي عروض الوصف للموصوف
وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات الموجودة ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية
فان العرض يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وانما يلزم ان يكون الوجود
المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وقول الشيخ مطلق الوجود ولو كان

معلولا

معلولا للوجودات الخاصة فان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود
خاص ووجود مطلق فيكون لكل شيء موجود وجودان وهو ممتنع واما ان يكون معلولا لها في العقل
فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال
الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان
يكون عللا للواجب فان لفظ الوجود مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن
فان هذا النمط بحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود والتي هي الفاعل والغاية ثم اثبت العلة
الموجدة ومنتهى العلل فهذا النمط بحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في
رجوع الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في هذا الفن وهذا اقرب الى الحق
قوله تنبيه وانما وسم هذا الفصل بالتنبيه لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله
الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضا هي [illegible] على الطبيعة
المشركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت
هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن والخارج
فلو لم يكن ههنا موجودات مجردة يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات موقوف
على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا اقدمه وانما قال قد يغلب
على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوس
باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس او ما في حكمه فالمراد في حكم المحسوس المتخيلات والمتوهمات
فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم المحسوسات فان حلت التخيل والتوهم محسوسان
بالحس الباطن فنقول المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس
وكل متخيل فانه يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الاتي انه لو كان
كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الى اخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد
بالحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لما اما لو قيل عكس نقيض لما لان عكس نقيضها ما لا يكون
محسوسا هو ما له مكان ووضع بذاته او هو جسم او جسماني يوضح الحال بان مذهبهم ان لا موجود
الا الجسم والجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسماني فما لا يكون
جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع
وموضع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ
جعل المحصصة بالمكان والموضع سببا هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء هو
الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة

ما في الكتاب ان العقد المشترك بين المحسوسات موجود في الخارج اما ان يكون محسوسا او لا
يكون الاول باطل لو كان محسوسا لاختص بوضع معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك
الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص
بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نم الملازمة وان اريد به مقارن ذلك الوضع المعين
فمسلم لكن لا نم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا
لو كان مع ذلك الوضع ايا وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا انه لا يقال على الكثيرين انه
لم يكن مشتركا في العقل فلا نم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع في العقل
ايضا وهو ممنوع لانه من عوارض الخارجية وان عنى انه لو لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم
منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة
على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس
في الخارج او جزءا منه ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كان نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان
كانت جزءا منه يلزم ان لا يكون محمول على الشخص لتغايرهما في الذات والوجود فاستحال ان يكون
جزء الشخص على تقدير ان لا يكون مع لم يكن [illegible] ان يكون محسوسة لان الاشارة الواردة على المجموع
المركب الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبق في الحس انطبع صور
اجزائه فيه ايضا وقوله فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
انما ينافيه منع اوليس يلزم من اسغار المحمول في الخارج اسغار الحمل الخارجي وقوله من حيث
هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لها دخل في الملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم
الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي الحيوانية
والناطقية الا ان التجرد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي وحاصل [illegible] ان الطبيعة الانسانية [illegible] تحتمل
الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة [illegible]
الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة مشتركا فيه دون الثاني ولذا [illegible]
الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو الحقيقة الاصلية [illegible]
نفيا لما يتوهم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح [illegible]
وقوله واعترض بعض المعترضين لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ [illegible]
[illegible] ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست محسوسة [illegible] ان بعض الموجود ليس
بمحسوس [illegible] على المقدمة الصغرى [illegible] بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة
في الخارج لان كل موجود في الخارج شخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة

المشترك الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج
اما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت
له اعضاء من يد وعين او حاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متشابهة
ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس جوابه انا لا نم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون
محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان
الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق في جواب
المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل ان تتبع منهجا اخر اوضح منه فنقل الكلام
الى الاعضاء من حيث مشتركة واستانف الدليل عليها **قوله** تنبيه الشيخ في بيان الفساد قول
من قال للموجود المحسوس طريق الاول الاستدلال بالمحسوسات على ما وجود وليس بمحسوس
وفيه وجه واحد بما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة وهي غير محسوسة فقد
خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيهما ان الاعتراف بالمحسوس المتوهم اعتراف بان
الوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوسات والمتوهم بالحس والوهم اعتراف
بالعقل الذي لا يتميز من الحس المحسوس والوهم والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق
الثاني الاستدلال بعلائق المحسوسات من العشق والخجل والغضب ونحوها فان الاعتراف
بها لكونها موجودة بانفسها وطبائعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم ولهذا ميز بين الطريقين
نقوله من بعد هذه الاصول **قوله** ومنها حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق
مشتركان في المورد وهو القول والعقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول
مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة
القول الى الامر الواقع اما الاولى فلان مطابقة ذلك لهذا اليوم مطابقة هذا وذاك لان مطابقة
هذا لذاك قاضية بهذا المطابقة ذاك لهذا قاضية بذاك والغرض مختلف باختلاف المحل
بانفسه واما ثانيا فلان مطابقة مفاعلة لا يتحقق الا بين امرين منسوبة الى كل منهما بلحاظ
متعلقة بالاخر لذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحد من النسبتين حال
فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وهو الحق وذلك الحق هو كون الحال مطابقا اذا
المنسوب اليه في باب المفاعل فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا
له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليه وانما سمي حال القول بهذا
الاعتبار حقا لان [illegible] ما يلاحظ في هذه الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق
نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون القول

مطابقا للواقع لما مضى من ان المنسوب اليه في باب المغالطة خاص فهو الحال العارض المقبول
بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا التهذيب انه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان
فهو من حيث الحقيقة الكلية غير مشار اليه عقلا فلا يكون الموجود الذي هو محقق الحقائق
كذلك كما قال الامام هذا الكلام قبيح اقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون
محقق الحقائق اليه غير مشار اليه وقال الشارح فقياس برهاني فانه لما ثبت ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المحقق الموجودات موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل
الاول منتج لان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصد وفيه نظر لان
الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس
وهذا انما يستلزم المقصد لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ثم وما يدل على امتناع ان
يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع
الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان
للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي كل واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة في تشخصها
اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي
الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها
لغير تلك الماهية فيكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة
لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله يريد ان يشير
الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود وانه هل يساوق الاحساس او لا
بحث عن علل الوجود ولكل شيء ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن
حيث الوجود علل فالعلل اما علة للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها
بالقوة وهي المادة او بالفعل وهي الصورة وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة
له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون علتها هي الايجاد بنفسه وهي العلة الفاعلية او تكون
علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها مما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها
من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منها لم يحصل حصرا برأسه والذي يبين الحصر ان
يقال العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج
وهو تحصيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج منه والداخل اما ان يكون الشيء معه بالفعل
وهو العلة الصورية او بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع

او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط
والالات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في
معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او جزئه كانت الاقسام
ستة والا فسبعة قوله والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة العلة الموجبة على المشهور
هي ما يجب عنه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها هنا ما يكون مؤثرا في الوجود
سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود ولانها شريكة للعلة الفاعلية
وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع
والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله والجنس والفصل وان كانا يقتضيين
جواب لسؤال مقدر وهو انكم حصرتم العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا
منها اجاب انهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما
لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود ولا يقال هذا يناقض ما ذكر
في المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية لانا نقول المراد هنا ان الجنس والفصل ليسا
من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم
ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل
الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما
يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل
واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كان
فلما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لا جرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل
الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية في الخارج على ما مر في المنطق قوله كانهما علتان
ولم يقل هما علتان لان المثلث لا مادة له تقابل ان يقول حيث ان المثلث لا مادة له
ولا صورة الا انا لا نلتزم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشيء
معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورة ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح
للمثلث كذلك والصورة ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلثة للمثلث كذلك
وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لا يكونان
الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر الموضوع منها واما الشارح فلما اراد الموضوع فلما
بد ان يريد بالعلل العلل مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر وعلل الاعراض خرج لا
ينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي

المتلازمتين في الوجود وكانا شيئين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود وليسا شيئين كالجنس
والفصل لانهما جزان عقليان قوله ولما افتقر الفاعل والغاية كان سائلا يقول لما كان
علل الوجود واربعة فلم لم يتعرض الشيخ الا الاثنين قال لان مقصوده بيتم بدون الموضوع فان
كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان
مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل
الجواهر فهي منحصرة في الاربع ولا مزيد عليها على ان قد لو كان للتبعيضية لم يفد الا التعلق المعلول
بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو
كثير في كلام الشيخ قوله يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان لما اورد
الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كانها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر
الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد
ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود والماهية
في الخارج فان قلت قوله وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاتها في الخارج والعقل كالمادة
والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من
حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة
ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذي هو
سبب الماهية من حيث العقل وفي الخارج فهو المادة والصورة واعلم ان الماهية اذا
كانت مركبة في الخارج فمتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت
في العقل فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا لم تحصل
بشيء من اجزائه وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية لو كانت علة
من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية
تصور البيت بالكنه واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية
اصلا في العقل لانا لا نتعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا توجد
في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لا يستنكره بحضور الاجزاء الخارجية مساق
الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة
وكان تفاطرفا من ذلك في المنطق قوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل ما هو علل
الوجود في تقسيم الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي
علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزا

اعني ذلك المركب اليهما وتقدير حصاده كذلك ثم لا بد ان يكون علة للصورة لانها جزء
اخر المركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية
غير حاصلة منهما بل من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان يوجد المادة ايضا او لا فلما
ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد
بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من
كون العلة جامعة ان تكون علة الجمع امرا موجودا في الخارج قوله والعلة الغائية التي
لاجلها الشيء العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب
وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل
الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة وصيرورته فاعلا بالفعل
امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض
فلولا ان حصول ذلك الفعل والا لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة
لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمغاياها اما انه ليس علة لعليتها فلان العلة
انما يكون علة لذاتها لا لشيء اخر وسقط واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلولة لعلية
الغاية فلو كانت علة الغاية معللة بالفاعل لزوم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل
ليست معللة لعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت
علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل
من حيث انه ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة
لمغاياها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل ولو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء وموجود ولها
من اعتبار وجودها وغيره وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال فانها
يعرض شيئا ويعرض موجودا وفرق بين الشيء الموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا
كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول
ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا فهو المحدث وغاية المبدع
يكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع
في الوجود فان قد يتوهم ان الواجب فاعل للعقل وغاية له وانما ابهم الشارح ذلك ولم
يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم
المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل

الغرض معلوم ذلك هو

فاعل

بعد علية الغاية

حتى يثبت ذلك على محل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما وجد
متاخرة عنه فلا يكون وجوده والغاية في هذا القسم العلة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة
الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية
انما هي علة بماهيتها الفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجوده فيكون ماهية الغاية علة لعلة
وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث
انه فاعل وليس هو نفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور وتقدم
نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم
الدور لغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة
ولا دور ههنا واعتراض امام بان لهم قاعدتين متنافيتين احديهما ان الافعال
الطبائع غايات كالنار مثلا اذا تحركت فغايتها حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية
ان الغاية العلة بماهيتها للعلية الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون
موجودة في الذهن اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود
المعلول فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام
ان لها شعورا مقتضيا لما غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله شعور
ما لها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد
بعض الاناث من النخيل تتحرك الى جهة من بعض الذكور في حالة كان الريح الاخذ
ملكة الجنة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في صعودها
عن الجدار المجاور لها وهو مما تؤكد الظن من ان للنباتات شعورا وادراكا قوله
ان كانت علة الاولى فهي علة لكل وجود والعلة الاولى لا بد ان يكون علة الفاعلية لان العلل
منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلاث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة
فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلولة
وعليه يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى
لان علة الاولى يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب
من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة
للمادة في صورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون قبل الا مع الصورة لا يقال
ذكر في مثال السرير لا شك بان الخشب مادة بالفعل وان لم يتقوم بصورة السرير
لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتباع والانفية السرير ليست صورة لانها عرض

والعرض

والعرض لا يكون جزءا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل
ان يكون العلة الاولى احدى الثلاث يتعين ان يكون علة الفاعلية لكل موجود وبناء على الوحدة
وكذلك يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتان لماهية كل مركب فالمراد
بالحقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة
الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لما
اشار الى علة الوجود وارادة اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احديهما
في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح وهي الفصل
الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث قوله
ما حقق في نفسه الامكان حاصل هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من
غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما
فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على
امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر ان الممكن متى لم يكن وجوده
من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا يعني به الا ما يقتضي لذاته الوجود
والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من بيان بجواز ان لا يكون
وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن
في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية
فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وانه محال في بديهة
العقول ولا استدراك في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير
وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح
بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي الاستحالة وفي هذا الجواب
تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس بموجود من ذاته هو مفهوم
امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان من اعتبار الغير في المفهوم
الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال
عائد لان في البيان والملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة التي ترجح بلا مرجح فان معنى ذلك
القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه وهذا لا يدل على استحالة
الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به والاولى ان يقال القضية لما كانت مبنية

وكان فيها خيارا ما او ازالة الخفا بتصور الممكن فلهذا اورد وصفه وحمله عليه ايضا

قوله وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير اي لما ثبت ان كل ممكن
محتاج الى الغير في وجوده وذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شي آخر فاما ان
فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذاك والا فلا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية
يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله
اما ان يستمر ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نقيض واما الثاني
فلانه يتبين البطلان عند الكلام في السبب آخر فذكره فهذا هو السبب في حذف جزئي المنفصل والاقتصار — المطلب
على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره في هذا الفصل بوجه اجمالي وفي الفصل الذي
يليه بوجه تفصيلي ولهذا سماه شرحا والتوضيح على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت
وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شي تحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد
من احادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغاير الجملة ولاحادها بالضرورة وكل
موجود مغاير لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر
فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب هو المطلوب فيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شي
واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك وهم لا يجوز ان يكون ما يحتاج
اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شي يحتاج اليه الجملة وشي
يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشي الذي يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد
من الاحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشي
الذي يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون بعض الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها
بل خارج عنها فلا بد من المنقسم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثاني تفصيليا
وتقرير سوال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهي الموجودات غير متناهية التي
يكون بينهما ترتب فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون احادها
موجودة معا او غير موجودة فان كان احادها غير موجودة معا لا يستحيل عند عدم
تناهيها وانما المح ما يكون احادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا
لو كان احادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم
عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن احاد السلسلة موجودة معا وح لم لا يجوز
استناد كل ممكن الى الآخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو

موضوع بان الحكم على الآحاد في ذا اصحاب الآحاد بل في نفوذ اصحاب الجملة الى فلا بد من شي يحتاج الجملة والآحاد اليه

ان استناد الشي الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال
هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز
بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمان
يكون فيه احدهما موجودا وفي الآخر موجودا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول
ولما كان في المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نسلم ان
استناد الشي الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يكن
المتقدم بالزمان على الشي مقارنا له وهو مم فان الاب متقدم على الابن ومقارن
له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلامه الا ان السبب يمكن ان يوجد
ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا
زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل سبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه
بالزمان فيكون كل سبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم مح وهذه الصورة وان
كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تنبيها على تقدم السبب
على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام قوله شرح تقرير الدليل ان الممكن
لا بد ان يكون له علة معلقة ان كانت واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما
ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على
تقدير الانتهاء فقط واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن
متناهية او غير متناهية اما ان يكون واجبة الوجود او ممكنة والاول بط لانها لم
يوجد الا باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل احادها او بعضها
او امر خارج عنها فان كان كل احادها يلزم ان يكون
الشي علة لنفسه وان كان كل واحد منها فهو ايضا بط لان كل واحد واحد لا يستقل
بايجاد الجملة وان كانت العلة بعض احادها فهو ايضا بط لان كل واحد فرض علة
اولى بالعلية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المط لا يقال لا نم ان
الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو مم فان الموجود
ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها
لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول معنى كان
كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته
معدوم فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا من

الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا يوجد بالنظر
الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شي منها موجودا او نقول ابديهي لا شك
فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها
فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثه فانه يكفي ان يقال من الموجودات
الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنات وح تحتاج الى الواجب فنقول
هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود
من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء
هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالبعض فانه لما كان معلولا كان له
علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل
الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة الا انها
علة لما انها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات
والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت
ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا
بلا طرف وانه مح ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه ايضا ويندفع بما ذكرنا قوله واعلم
ان حصول الجملة من الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع
جزء ويحصل الجملة لمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء ويحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب تلك
جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية
المجموع الثاني هناك فان المجموع الثاني اذا تحقق لم يعرض الكيفية الاجتماعية ليس لعدد
بل لمجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة
او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شي مع شي
وفي الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شي لشي مع شي فان الهيئة
الاجتماعية شي حاصل للمجموع وهو شي مع شي وفي الثالث صورة نوعية او مزاج
فيها وقد يعبر عنه بانه شي حاصل من شي مع شي فلقائل ان يقول لفظ من كلمة يستعمل
في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب والاخرى يستعمل في العلة المادية
فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل في الثالث شي من شي ان
المجموع هو الشي مع الشي فاعل له فهو باطل لان المجموع ليس بفاعل للصورة والنوعية
وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث وبين الحاصل في الثاني

والجواب ان المراد القابل ولا يلزم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يكن تفاوت بجهة
اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فالحاصلان
وان اشتركا في قابلية المجموع الا ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث
صورة نوعية او مزاج هما امر زائد وان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم
الثاني ان الحاصل شي في مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شي في
مجموع قابل فعبارته لا تفيد الفرق وهو مقصوده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب
الخارجي اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول
وان كان فاما ان يحصل له صورة نوعية حتى صار نوعا في الخارج ويصدر عنه اثار
مختلفة فهو الثالث والا فهو الباقي واما العبارة ان كانت قاصرة عن المراد فهذا
هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول لم يحكم الشيخ بان الجملة
والاحاد شي واحد وفيه اشارة الى ما فصلناه قوله اشارة كل علة جملة
هي غير شي من احادها فقد ثبت ان كل سلسلة معلولة فانها تحتاج الى علة خارجة
فتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لكل واحد من احادها لان تلك العلة الخارجة
لا بد ان يكون علة لكل واحد من احادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون
علة لبعض احادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد في الاحاد والباقية شي لا يكون معلولا
لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المط وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد
علة لذلك البعض اولا فان كان كان علة يلزم اجتماع علتين على معلول واحد
مع وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وذلك في السلسلة المفروضة مح لا يقال لا نم استحالة اجتماع علتين وانما يكون
محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة لايجاد بعض
منها فانه ان لم يصدر عنها شي من احادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج
ذلك البعض الى فاعل اخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف
فنقول هي علة اولا للاحاد اي علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد
غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون
بعض بان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض احادها
دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها
دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ

وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت
علة لتلك الجملة على الاطلاق كان اولا علة لواحد واحد من الآحاد والا
فاما ان لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها
دون بعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة
المطلقة العلة التي تستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فهذا الكلام يرجع الى
قضية شرطية تتحد فيها المقدم والتالي وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد
بالعلة المطلقة العلة المستقلة العلة الفاعلة للجملة فتقييد الاطلاق مستدرك لانها لم
من علة وان لم تقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق بالعلة اذا
فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق
بلم يكن بحكم التخصيص فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرنا قوله كل سلسلة المراد ان كل
سلسلة من علل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس بمعلول
او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظ
واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها
فذلك الواحد اما ان يكون له علة في السلسلة او لا يكون لا سبيل الى الاول والا لزم
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة اخرى العلة الخارجة لا
ان يكون شيء من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة في السلسلة لزم ان يصدر
واحد عن علتين [illegible] ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة
فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح
ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان
الذي اراد الشيخ تقريره ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة
جملة هي غير آحادها الى آخره [illegible] فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق
ان الشيخ لما اثبت في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة
الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما في فصول اخر منها انه علة لكل واحد من
آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير
متناهية تتناهى بواجب الوجود وقال الامام بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور
اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو غلط قوله هذه قسمة تحتاج البيانية الى بيان توحيد
واجب الوجود والشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود ولكن قدم عليه مقدمتين اوليهما

او لا بالاعيان خارجة

ان الاشياء تختلف اما لا بالاعيان فالتي تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالانقسام
او بغيره اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل
والمعقول شيء واحد بالذات لكنه مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار
فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان تختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود
والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق في امر مقوم او في عارض فاذا كان الاشياء مختلفة
باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فهي تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة
بينهما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من
جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما اللزوم فاذا كان
ما به الاتفاق لازما فغير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد واذا
كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي يلزم الواحد [illegible] متقابلا
وانما اورد الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة لجاز ان تجتمع لجوازه
على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم واما اذا كانت متقابلة فلا
والا لزم اجتماع المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما العروض فاذا كان
ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل متأملا يقول ما به الاختلاف هنا في الاشياء
وهو اعيان الاشياء وهو لازم للاشياء والاشياء مشتركة فيما به الاتفاق لانه
مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح
فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبرا مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق
وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فنقول
في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود واذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر
وذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف
هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم واذا تقرر هذا فيجيب عن جمل المحقق
الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء يستلزم لها فان هذا الجوهر الموجود وذاك
العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود وحده ان كل واحد منهما موجود وذلك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر
والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثال الخ بان هذا الجوهر وذاك العرض
يعتبران بقيد الموجود فقولكم ما به الاتفاق لازم حينئذ ان اردتم به انه لازم لما به
الاختلاف فممنوع وان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف مع الوجود فهو مسلم وان اردتم
انه لازم المجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون كذلك

لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذا التقسيم لا ينافي لتوحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لما يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود وتقاطعا والا لزم تركبه
وهو مع نفي الانتفاع لمجرد القسمة من باب الاشتراك وهو الوجوب وبين ما به الامتياز
وهو التعين باللزوم والعروض على ما ذكره الامام واما على ما ذكره الشيخ فلا حاجة الى
هذا العقد ايضا بل لمجرد قسمة الشيئين المتباينين باللزوم والعروض لا نسلم نفي
الكلام اللغة الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه قوله اشارة قد يجوز ان يكون ما هية
الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشيء اما ماهيته او وجوده وما هو
غير الوجود ويمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن
ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان
الواجب الوجود ليس غير الوجود فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود
فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود
الذي هو موجود فان قلت ما ذكرتم في غير الوجود ات في الوجود فان الوجود
لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود وكان الوجود متقدما بالوجود
على وجوده وانه محال فنقول اللازم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه
وهو الوجود وغير الوجود متقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك
فنقول لمزيد الايضاح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون
موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شيء من خارج
لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه
موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون كونه الانسان
موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقي ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس
الوجود فان قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا الا انه وجود ولانه انما يكون
وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا الا انه موجود فيعود المحال فالجواب ان الوجود
انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود ولانه
الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا
بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل

ما هو غير الوجود وانما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم
ويتأخر بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها
وكما ان الاشياء تظهر من يرى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه
اصلا لاثبات واجب الوجود وجود والواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن
هذه المسئلة لكن بما تشي وهو ان هذه المسئلة تتوقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة
والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين
فالموضع اللائق بالبحث عن هذه اسناك لا ههنا قوله والفاضل الشارح لما بين
ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجود ذات
الممكنات كذلك وظن ان الواجب الوجود لو لم يكن عارضا لماهيته يكون نفس
ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجود المعلول
واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان
حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان
حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كان
غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة وللوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي
في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون والثاني يستلزم
ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض
وجود الواجب لماهيته لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا
لماهيته فان كان هو الوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول ولو لم يتحد يلزم الامر
الثاني وايضا وقوع الوجود على الوجودين اما بمعنى واحد او لا والامام لما اثبت ان الوجود
واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي حال ثبت ان وجوده تعالى مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود وح لا يخ اما ان يكون وجوده تعالى ماهيته او لا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام
صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة
على تقدير كل من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك
لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم
فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المعارضة غير مطابق لا يقال احد الامرين

هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود فقوله لزم كون ذلك الوجود واشاره الى هذا لان المراد ذلك الوجود والذي هو نفس
الواجب وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة
او لا فان اتحدا فالتعدد بما انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية
لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك
لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة
الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة
الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا كما قد عرفت الا انهما متساويان
من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الوجود وان كانا مختلفين في
الحقيقة فلا يلزم الاشتراك او متفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان
يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن انه لا واسطة
بين الاشتراك اللفظي والتواطي وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك
الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجود ان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما قولا
كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم
ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود
لا الوجود قوله وذلك لان من طرفي التضاد الواقع في الالوان هو البياض تعليلا
لخروج البياض عن حقيقي بياض الثلج وبياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان
دليله ما ذكر ان الماهية وجهها لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقريره ان البياض اسم
واحد واقع بمعنى واحد على البياضين واسم لهما على التفصيل من نوع فان جميع الالوان
الغير متناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل وتقع
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان
البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية ثبت ان البياضين ليسا
يشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين وكان سائلا يقول كل نوع مدرك يقع
اسم بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلابد ان يكون
لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان ما بين طرفي
التضاد انواع لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم قوله والجواب ما ذكره
هو ان الوجود من حيث هو لا يقتضي العروض واللاعروض لا تحتاج

وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب
مساويا لوجود الممكن ووجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فيجوز ان يكون
وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور
والحرارة سلمنا المساواة لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض
بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج
الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال حسب
ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب
محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية
والجواب ان الحقيقة توجيه ان يقال ان اراد بقوله وجود معقول الخاص الذي هو
نفس الحقيقة فلا نسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فنسلم لكن لا يلزم منه
اللامغايرة الوجود والمطلق للحقيقة لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول
من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب
انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقة الا الكون
مفهوم الوجود والكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص وح يكون قول الوجود
على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نسلم ان تخصيص الوجود بالاضافة
الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان الوجود
وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون
الخاص فان الشيخ صرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن قوله
ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود
التي هي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود
مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لا يصح ان يكون جزءا من العلة فيلزم ان
يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبدأ الممكنات
ومنها انه لو ثبت بالتحرير ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في
الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يقال
لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فكذا
التالي مثله قوله ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة الوجود
نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود ولان العلة متقدمة بالوجود على المعلول

الشه نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها ح يكون معنى التالي
انها موثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى اجاب بما الامام ان معنى
التقدم هو التاثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن الدليل
تام لان الماهية لا يتصور موثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان
شرط تاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا
بكونها في الاعيان وهو مح وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام اعترض
على قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة على المعلول
كونها موثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون موثرة الا بعد وجودها وهذا
بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا يكون موثرة في الوجود الا باعتبار
الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بعينها لا بالوجود وان اردتم
معنى اخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشه لان
جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال الشه نحن نعلم بالضرورة ان التاثير لا
مشروطا بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولئن كان هذا القول حشوا
لا فايدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد
التقدم الذاتي وح يكون معنى المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا
يكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود ومعنى المقدم ان الماهية موثرة في الوجود ولا شك انه مغاير
للمقدم على ان الامام يقتضي ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة
متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هو الاشكال
والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتب العقلي فان العقل يحكم
بان العلة لا بد ان توجد اولا بالذات ثم يصدر عنها شيء وحاصل سوال
الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت
متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجوده مشروطا
بالوجود وهو غير الوجود وانما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به ضروري
وكما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي و
منع الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون
الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم بط والجواب انه
ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انتفاء التالي

بل امر مغاير له وهو ان المتقدم شرط التاثير

الا بعد الوجود

تقدمه

متقدمة بل هي متقدمة بالوجود والعقلي ح ان الماهية تحقق في الخارج ولا نم تقرر الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة
في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد
وهو مم هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام الثاني النقض بما ذكره الشه ان ماهية
الشي يجوز ان يكون علة لصفتها فان تلك الماهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك
الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل
العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون
مع الوجود كان معدوما فيلزم ان يكون الماهية موثرة في حال عدمها فنقول لا يلزم
من عدم اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هي هي
فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا الجواب والسوال واجاب
بان المراد من علة الماهية من حيث هي ليس ان الوجود لا دخل له في عليتها بل المراد
ان الماهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين على
التعيين كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية لمقتضيه سواء في العقل او في الخارج
فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج
يستحيل اقتضاؤها له فالماهية يقتضي شيا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود
العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية قوله اشارة الى واجب
الوجود المتعين واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت
بالبرهان انه موجود فقوله فلم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك ولكن
هو صحيح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المط لانه اذا كان
تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب الوجود وجد ذلك المتعين فلا يكون معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود واما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما
والكل مح هذا توجيه الشه وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا
في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا الا خلف الى الدليل
ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه لكان تلك المقدمة مستدركة في البيان
اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود
اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح ثم لو جرينا على هذا التاكيد

كان

فيلزم انحصار واجب الوجود في ذلك المتعين بمعنى ان لا يكون واجب الوجود الا المتعين هـ

لال

فمقول الشيء والكل مع بعيد عن التقريب اذ التقريب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قول الشيخ لانه ان كان معنى الواجب لازما
كان الوجود لازما لماهيته غيره او صفته وذلك مع لايناسب التقريب وايضا قد استقل
تلك المقدمة في ذلك الاستدلال في تتمة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين
ان القسم الثالث يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا ما جعله متعينا وان طبيعة
الوجود والواجب لو تخصصت بين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود والواجب المختص
معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون ما هو واجب
معلولا للغير فهو احتاج تلك المقدمة ثم الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع
قرينة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير
واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا
للغير وهو مح والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود
لازما لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل مح وح تتوجه الكلام
لكن لابد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى
يكون دليلا اخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك
دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء على الدليل الاول من
غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ثامنة الالهيات الواجب الوجود
ما هو الواجب الوجود ويكون ما هو به هو هو ذاته ومعناه اما ان يكون
مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود
هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان
او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا
فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا
هذا الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود لانها ان كانت لاجل
نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست
الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره فانما هو هو
هذا المعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود
هف فاذن حقيقة واجب الوجود للواجب الوجود فقط هذا كلام الشيخ بعبارته

(في ص)
من غير تغيير وهو مصرّح بما ذكرنا فنقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة الدليل
الثاني على مخالفة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم
ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده
معلولا لماهيته او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق
يحتاج الى علة غير المعروض واليه اشار بقوله فهو اولى بان يكون لعلة واما اذا كان
التعين عارضا للوجود والواجب فلان عروض التعين لعلة ما فهو ولا بد
يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا بخصيصة ان كان بعين ذلك التعين يكون
علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو مح وان كان بتعين اخر
سابق فالكلام فيه كالكلام في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا كان
التعين لازما للوجود والواجب وهو باقي الاقسام فهو مح لان التعين ح معلولا (يكون م)
للواجب الوجود والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا الكلام ليتضح ما بقي من الخلل
فنقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى اخره بيان للشرطية القائلة ان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على
ما قال ان اللزوم لا يتحقق اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين
لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون الوجود
الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة
الثانية السابقة انه مح لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون الملزوم
او جزئه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تلك
التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما
معلولان واياما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين
فظ واما على التقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود
معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود والواجب معلولا
للغير وانه مح ويتجه النظر من وجوه احدها انه لا تقريب فيه لانه حاصل ما سلف من الكلام
وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود مسببا
لماهيته او صفة وهذا لا يثبت استحالة كون الوجود والواجب معلولا فالاولى في
بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق هو ان التلازم
اللازم بد

(لغيره والا ان يكون الوجود الواجب علة
للتعين لانه القسم الاول فتعين ان
يكون الوجود والواجب معلولا ح)

من الطرفين يستلزم علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة رابطة والمعدد
ههنا ليس الا ان الوجود والواجب لازم للتعين مطلقا لانه لازم مساو ويمكن
ان يقال الدليل المذكور ثمه قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن احدهما
من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج
في الوجود الى الآخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون بينهما
لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية
احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث وعلى علية جزء الملزوم او اللازم او على
مساواه اللازم فلا وليت شعري لم ردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه
وقيد المعادل بالمساواة ولا دخل لشيء منها في الاستدلال فنقول شرطية اللزوم
احد الامور المتعقبة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول
احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير الاربعة
اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم للازمه او على
بالعكس فباقي الاقسام متدارك الوجه الثالث ان اللزوم وان ساعدنا
على اقتضائه علية لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب
الوجود علة مستقلة للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين
وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر
لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا
للتعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهيته او صفته وجوابه انه
مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو
عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما
ان يكون تعينه لذاته فلا واجب الوجود والا فهو اما ان يكون تعينه لغيره
فيكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال ايضا اذا قيس التعين
الى الوجود والواجب فيفرض منهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه
الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير الاول
اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه
بغيره كان هناك امران الوجود والواجب والتعين لان الوجود والواجب ليس
بعلة والتعين بعلة لهما غيران فيفرض منهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان

تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يتصور هناك منهما فعلت
لا ما ان واجب الوجود ولو كان تعينه لذاته لانحصر في ذلك المعين واما يكون كذلك
لو كان واجب الوجود ذواتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون ولحصته عموما
كلاما او طبيعة نوعية حتى يكون له انواع وكل نوع حقيقي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع
في شخص لا انحصار واجب الوجود في شخص واحد فجنه بان واجب الوجود
لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود
مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود وليس عين
الوجود المطلق بل عين الوجود الخاص وحاصله ما في الباب ان تكون
الموجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق
في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود
والاختلاف في مجرد الوجود وهو نفس الوجود والمغايرة للماهيات مختلفة يجب
اختلاف انضمامه اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف في حقيقته
ثم اكد بيان استحالته يعني آخر حاصل الكلام على الدليلين على استحالة كون
التعين عارضا للوجود والواجب لكن النظر في قوله فان كان ذلك لماهيته
ماهية واحدة مما يا باه لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فلا بد ان
ان يحمل الكلام ههنا دليلا واحدا كما قررناه وتقريره على ما في الشرح ان يقال
لو كان التعين عارضا للوجود والواجب بمعنى ومعروضه اما ان يكون
وجودا عاما او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود
العام متعينا وهو ممتنع ان يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك
التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصيته وذلك الوجود فيكون الواجب
المتخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود
هذا الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله
فان يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يريد به ما تعين
في ضمن العموم بل ما لا تعين فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا
وقوله ونظم ذلك اشارة الى ما تعين به اي اشارة الى قول الشيخ ما يتعين به في قوله وان كان ما يتعين به عارضا للطبيعة
العارض وقوله المذكور فعليه مجرد صفة لما تعين به والضمير في قوله الشيخ الى
قوله فان كان ذلك لماهيته علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول

الشيخ لخصوصيته واما لذاته يجب وجوده بخصوصيته ولذاته متعلق بقوله يجب
وجوده اي لخصوصيته الذي يجب وجوده لذاته وهو الوجود الواجب
والفاضل الشارح قال الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود
كان كل منهما مخالفا للاخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به
الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند
ذلك يتعرض الاقسام الاربعة التي في المقدمة الاولى احدها ان يكون التعين
لازما للوجوب فاينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود
واحدا لا كثيرا واشار اليه بقوله واجب الوجود ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره القسم الثاني ان يكون
التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من علة فيلزم احتياج
كل من الواجبين في تعينه الى علة منفصلة وهذا يقتضي امكانهما واليه اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول القسم الثالث ان
يكون وجوب الوجود لازما للتعين وهو بط لما تقرر في المقدمة الثانية
فان وجوب الوجود لو كان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية
فيتقدم تلك الماهية بالوجود على الوجود واليه اشار بقوله فان كان واجب وبالوجود بطل الوجوب ه
الوجود لازما لتعينه كان الوجود لماهيته غيره او صفة وانه مح القسم الرابع
ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه
الى سبب منفصل وهو مح واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان
يكون له علة وعند هذا الكلام تم مشاء الاقسام وبه تم الدلالة واما قوله
بعد ذلك فان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان
القسم الثاني فان الثاني جعلناه علة للتعين فاما ان تكون علة لتعينه الذي
به صارت ماهيته مستحقة ... العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهو مح واما ان يكون علة لتعين اخر بعد التعين السابق فكلامنا في
التعين السابق وباقي الاقسام مع هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال في
اخر الدلالة وعند هذا تم ... الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
وهو نقل للساعد توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون
القسم الاول صحيحا بل خلافه اللهم الا ان يقال هذا نقل لكلامه على تقدير

اصلاحه فان في توجيه ذلك نظر من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على
كلام الشيخ فانه لم يعرض الكلام الا في الواجب الوجود والواحد والاخر ان المقدمة
القائلة كل واحد من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدرك لتمام
الدلالة دونها فغير الشارح تقريره ولا لزمان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام
في الواجب الواحد فقال الواجب الوجود والمتعين اما ان يكون تعينه لازما للوجوب
وجوده او عارضا او وجوبه لازما لتعينه او عارضه والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة فتعين القسم الاول
ثم اشار الى ان مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان توجيه الحكم
لو كان في المتن ان تعين واجب الوجود لازما لتعينه وليس كذلك بل في المتن لانه ان
كان واجب الوجود ... واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل عليه وباقي الاقسام مح
ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب
واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما فان كل سلبين
يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة ثم سال نفسه قائلا بان الوجوب
والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون
الملزوم هو الوجوب او التعين وبعد الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم
صرف ونفي محض فكيف يتعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد
على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور
قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود
الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج
فلا بد اما ان تكون تكثرها لذاتها وهو مح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
الا بامور غيرها تنضاف اليها في التعينات فيكون لها وجود في الخارج
اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان تكون الوجود مجردا او الطبيعة وهي مع امر
اخر والاول مح والا لم يصح عليها التعدد ولانها لو تعددت وهي هي لكانت
موجودة بعينها في مواد متعددة وعلى احوال متضادة وانه مح بالضرورة
لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ... خارجا
مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع
بين الافراد فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك
في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين اخر فانها لو اشتركت

فی ذاتی لم یکن تعینات **قوله** ولو کان التعین بالعرض هذا الکلام علی نهج جواب الامام
عن السوال الثانی وتقریره ان یقال حسب ان التعین والوجوب امران عدمیان
لکنهما لیسا عدما محضا حتی لا یصح علیهما التعارض والتلازم حیث فرق بین العدمی والتقدم
والامور العدمیه یصح ان یکون معلولا لامور موجوده کما یقال الانسان حیوان
ناطق مائت والممات عدمی فبالاولی جواز ان یکون عارضه له لا نه لا یقال
المراد بالعدم المحض انه معدوم فی الخارج والمعدوم فی الخارج لا یصح ان یکون
عارضا او لازما لانا نقول لکل ماهیة یلزمها سلب اعتباری او یعرضها سلب
بعض احوالها المغارقه ولا شک ان ما ذکره الامام یندفع بهذا التقدیر
لکن الحجة لا یتم علی هذا التقدیر لان اتمامها یتوقف علی احتیاجهما الی العلة واذا کانا
عدمیین فکیف یحتاجان الی العلة **قوله** الواجب یساوی الممکنات هذا
نقض اورده الامام علی الدلیل حسب توجیهه وحاصله لو تم الدلیل لزم ان لا یکون
الواجب موجودا الا انه لو وجد الواجب لکان مشارکا لسایر الموجودات
فی الوجود ومخالفا لها فی التعین وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز فیکون ذات
الواجب مرکبا مما به الاشتراک وما به الامتیاز وح ان کان بینهما ملازمة
فان کان الملزوم هو الوجود یکون ذلک التعین لازما لکل وجود فیلزم انحصار
کل وجود فی ذلک التعین هف وسقط ذا اما بالعکس فیکون الوجود الواجب
عن سایر الموجودات بعدم عروض الماهیة الذی لا یستلزم ترکیبه الا فی العقل
فانه امر واحد بالذات یفرعه مفهوم مرکب وهو الوجود والغیر العارض للماهیة وکانه
منع لزوم الترکیب واسنده الی انه انما یلزم لو کان ما به الاشتراک وما به الامتیاز
ذاتیا ثم ان سایلا قال لا بد ان یکون ما به الامتیاز ذاتیا له فانه لو کان عارضا له
لزم ان یکون الواجب معروضا للعوارض وهو مح علی مذهبکم فاجاب بالمنع لکنه
وانما یکون کذلک لو لم یکن امرا عدمیا وهو التجرد وهذا الجواب لا یدفع النقض
لوروده بدون المنع علی اصل الدلیل ولان الالزام بان ما به الامتیاز هو التعین لکنه
هو شیء لا التجرد وانما اورده بینهما علی فساد توجیه الدلیل ثم حقق الجواب
بان تعین الوجود الواجب لیس مغایرا له حتی یصح التلازم والتعارض
بینهما بل هو نفسه فی قوله ان الوجود لیس طبیعة نوعیة اشاره الی انه الجواب المحقق
بقوله علی والی جواب سوال مقدر بقوله لیس طبیعة نوعیة وهو ان یقال تعین الوجود

اما ان یکون

الواجب زاید علی ماهیته لان ماهیة الواجب عین الوجود فان حصل فی الخارج من ماهیته
الواجب مجرد الوجود واو هو مع شیء آخر لا سبیل الی الاول والا لزم ان یکون
مساویا للممکنات غیر ممتاز عنها فتعین ان یکون معه امر آخر وهو التعین والجواب
ان حقیقة الواجب مجرد الوجود والقایم بذاته ولیس نفس الوجود والمطلق فان الوجود
المطلق لیس طبیعة نوعیة عارضا للوجود الخاص الواجب فیکون مغایرا له فی المفهوم
الا انه صادق علیه وهذا کما یقال انه علی قسمین بعد قایم بذاته وبعد قایم بالغیر
وهو البعد الجسمانی واطلاق البعد علیهما بالتشکیک فان قلت هب ان الوجود لیس
طبیعة نوعیة لکن الوجود الواجب طبیعة نوعیة منحصرة فی واحد فیعود الکلام فی
تلک الطبیعة الکلیة فنقول قد سبق ان الواجب لیس له ماهیة کلیة بل هو جزئی
الحقیقی وهو الوجود المحض القیوم بذاته **قوله** فایده اعلم ان الطبیعة النوعیة
لا یخلو اما ان یکون تعینها لازما لماهیتها او لا یکون فان کان لازما یکون نوعها
منحصرا فی شخص وان لم یکن لازما یمکن ان یتعدد افرادها واشخاصها اما ان یکون
لذاتها وهو مح لان مقتضی الطبیعة لا یختلف او لعلل مغایره لها فلا بد من شیء
یقبل تاثیر العلل وهو المادة سواء کان هیولی کما فی الصورة الجسمیة او موضوعا
کما فی السواد والمتقدر او متعلقا کما فی النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او
بسببها ای عوارض المادة کما فی النطفة فان عوارضها الدموية تهیوها لقبول
الصورة الطبیعة ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمیة الی غیر ذلک وههنا نظر
لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثیر العلل وانما یکون لو کان التاثیر وجودیا
وهو ممنوع سلمناه لکن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم یتعدد بحسب
تعدد الذوات القابلة وهی لیست مادیة بل مجردات وسمعت الفضلاء حمله
فی الکتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثیر العلل سواء کان مجردا او
غیره وهذا التجوز ان تعدد المفارقات اشخاصا ویقال انها مادیة مع علمهم
بانها انواع منحصرة فی الاشخاص وبانها مجردة عن المادة **قوله** واذ جهلت
هذه الفایده مما ذکره بالعرض لعل قایلا یقول هذه الفایدة لا تعلق لها
فیها وهو برهان التوحید وبما بعدها وهو نتیجه البرهان فلم ذکرها فی خلالهما
اجاب الشارح بانه قد ذکر فی الفصل المتقدم ان التعین الواجب ان کان لذاته
انحصر الواجب فی شخص واحد والا لکان الواجب فی تعینه معلولا للغیر فقد تبین

الطبیعه

من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها انحصر نوعها في شخصها وان
كان غير لازم كان معلولا لعلة غير الذات فلا بد لها من قابل للتأثير فلما
كانت هذه القاعدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها تنبيها على انها
غاية جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه القاعدة
لانها حجة خاصة على ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص ما لا يتشخص
النوع انما يتعدد واذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا بالحجة
المتقدمة فعلاقة في ان يستحيل ان يكون جنسا للانواع او نوعا للاشخاص
فانها تقتضي ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس للاشتراك
في الوجوب وافتراقهما في التعين فيفرض منهما الاقسام الاربعة المحالة واما نقله
ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير منطبق على
ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر قوله واما الذي يقبل التكثر لذاته
اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب
ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت
علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا
على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر
الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت
نحن نعلم ايضا انه لولا تغاير المحلين لم تتغاير الحالان فالدور لازم فنقول هذا
لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المضافين
قوله وانا نقول لجب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا الا ان معناه
ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات
اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولا على كثيرين
كما اذا كانت علة للتعين ولم يكن لكن ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف
في فيضانه كما في العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك قبل الذات اذ لم
يكن مقولا على كثيرة لم يشاركها غيرها في الماهية فماهيته مخالفة بالحقيقة لسائر
الماهيات فيكون هويته متعينة ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شي يميزها فتعينها
هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فكان التعينات موجودة في الخارج
ولا يتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين قطع المشاركة

وهو مم قوله لو وجب بها وكان الواحدا وكل واحد منها قبل واجب الوجود معلوما
له وفيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا تلزم الملازمة فان من الجائز ان
يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد
من الاجزاء متقدما عليها فلا يكون للواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة
والشيخ حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم
كل واحد من الاجزاء يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه
بالذات واما التقدم الزماني فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب
كما في المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في السرير فان قيل يستحيل ان
يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة ان الجزء الاخير مع المركب بالزمان
بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له صورة
نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر تركيب شي
مع شي فزال السؤالان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد
القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلاختلافهم في ان الجزء الاخير مع المركب بالزمان او معه بالذات
ولم يكن هاهنا موضع تحقيقه فتردد وفيه قوله والانقسام قد يكون بحسب الكمية
تقسيم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء
عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية
اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب
الخارج والثاني اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام
بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى
والصورة وهي معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمي
ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست
اجزاء الكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل
وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول انقسام الكم وان لم يكن اجزاء له في الحقيقة
الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء الجميل بعد حصول الكل
فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا
وعلى هذا اقول كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة ولا نم ان انقسام الكم المنفصل

ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الواحدات وهي معان والآحاد
في انفسها ان تقال للاقسام اما الى الامور عقلية كالمركب من الجنس والفصل
او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم المنفصل والمتصل
فان العشرة لا تتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهي متشابهة او
غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب ما هو جزء له اه ههنا
مقصدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة
في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه قوله فان الجزء ليس
بالكل متقوما بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج و
كذلك لا نم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون
كذلك لو لم تكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء و
كذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب
الوجود وكونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة
بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى
والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
واما الانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فنفى في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل
المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم
ولو اريد بالكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى
والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى
قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اعادة اشارة الى فائدة التردد
في قوله ولكان الواحد منهما وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير تركبه من الماهية
والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في شرح
ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ ومنها ما يتقدم
عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة
على الجسم فالهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى
في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى النار اذا صارت هواء
يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن ذاته ره اليس شيء فان قيل
لا يجب ان يكون لجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه
ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي
فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فمثل ذلك الجزء على ما هو كالصورة
اولى فنقد قال فيه بعض الاساتذة رحمهم الله انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل
الصورة او غيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال
بعضهم المراد انه لا يذكر في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم
بل يذكر في المثال ما هو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير ليس صورة
بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزءا من السرير فهي
خارجة عن التمثيل وان كانت جزءا كانت متقدمة عليه بالذات قوله ان قيل
هل الماهية هذا السؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال ان الماهية
المركبة ممكنة لكن لا نم ان هذا الامكان ينافي وجوبها وانما يكون كذلك ان لم
يكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافي الوجوب
بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى
اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانه اذا كانت واجبة
وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها بالنظر الى ذاتها يقتضي الوجود فهي واجبة
الوجود والحاصل انا لا نم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان
ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بان اجزاءه ان كانت
ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها
فهو الواجب والباقي معلول والله اعلم ان هذا التوجيه وان كان مشتملا الا انه
لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو
اعتراف بالامكان فكيف يمنعه قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته
على ما اعتبر ما قيل ظ الوجود وغير متقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود
جزء داخل في ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين الموضوع والمحمول
فرق والجواب المعنى كل ما لا يكون الوجود داخلا وجزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته
فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود
ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما عرف
ذاتيا في المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا

فحاصل التعقيبة ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما لا
يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود
ذاتيا له ثم نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب
الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزءا له او نفس ماهيته
لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فيتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته
وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال ان كلام الشيخ على ان الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج
عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للموجودات الخاصة مطلق
الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق
الشيخ في هذا المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا
على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان
يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا
معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود
المطلق ذاتيا له فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو
اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون ماهيته
كلية واندرج تحت مقول الوجود وليس بكلي وان كان مطلقا فتامل في هذا
المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم قوله كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس
بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب تغيره وكل جسماني يجب تغيره واما
انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في
الكم وكل جسم منقسم في المعنى وفي الكم واجب الوجود وليس له مشاكل من نوعه
وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشيخ غير ترتيب المقدمات
وزاد فيها ملاحظة للمتن تقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل
جسم فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلما يجب بالغير لا بذاته قال الامام
قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض نوع جسم
بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها

يكون وجوده عن غيره لينتج وسيعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له صح

لا يجب بل يجب باسبابه ولو كانت واجبة لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام
اجاب الشيخ بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به
وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما
ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود
غير منقسم فيهما فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال
كل منقسم في الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد
جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان لنوعه متعدد الاشخاص او باعتبار
الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شيء
آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة
لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول المعنى الا ناقص
لمعنى النفي معناه ان الاشتباه يمتنع من غير نوعه وفيه معنى النفي فيكون تجديد
الكلام ان كل جسم فيجد جسما آخر من نوعه وما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته
فان من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان
كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول مقتضية
فلهذا ازيد في المقدمات والا كان ما ذكرناه كافيا قوله يريد نفي التركيب
يجب الماهية تقرير الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل شيء سواه ليس
ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود وهو يقتضي امكان الوجود فلو كان
ماهيته الوجود لاقتضى وجوب الوجود ولان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا
يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسوال يمكن تحريره بوجهين احدهما
ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا من الاشياء
والجواب ان المطلق ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية والوجود ليس
ماهية من الماهيات الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات في الوجود
لا يوجب مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود
الواجب فيشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود
الخاص للممكن ليس ماهيته ولا جزءا بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود
الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير
في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات

الخاصة ليست مشاركة في المهية ولا جزءا لها لان الوجود ليس اتيا للوجود
الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والحواس واما الشق
فقد حرر السوال بالوجه الثاني ولا يبني جوابه من مقدمة اخرى وهي
ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قايما بالغير فلا يشارك القايم
بالذات وتحرير الجواب على الوجه الاخر لكن يصح ان يحمل قوله الاشياء
ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجود وا
الخاصة وهو خلاف الظ والاولى يمكن الى ذكرها خاصة ولو عني بالوجود والممكن
في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود والموجود والممكن كان تحرير السوال
على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه
وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان
الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية نحل
شيء ولا جزء ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهيته ولا جزء ماهيته وهذا
انه غير باين لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من
الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وح يتضح الكلام قوله فاذا واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور
ان الواجب لا يشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست غير ماهية شيء والوجود م
اخر ولا جزءا لها لان ماهية الواجب الوجود وليس ماهية شيء اخر ولا جزءا منها
واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيئا اخر فلم يتبين الكلام الا ان يقال والوجود م
حقيقة الواجب الوجود فلا يشارك شيئا اخر في ذاتي اذ الوجود ولا جزء
له ولا جنس له ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما اخر لو سلم فاما تم ذلك
لو كان وجود الفصل اي الخاصة تقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون مطابقه
المهية العقلية الوجود الخارجي فان الصورة العقلية لا تطابق ما لم ينضم اليها
صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم
ان يكون له ماهية كلية وهو مح قوله واكثر اعتراضات الفاضل الشم
منحلة لما مر وجه الامام الكلام منها بان حقيقته تعالى لا يساوي حقيقة
شيء اخر لان حقيقة ما سواه مقتضية وحرر السوال بان مذهبكم ان الوجود
الواجب يساوي الوجود الممكن كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء

للامكان وحقيقة ...
للامكان واحسان اللوازم
بعض احسلانا للزوم

اخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة
لذاته تع والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها بل عارض لها
واستضعفه بان عروض الوجود للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها
في ماهية الوجود واجيب كما خالف حقيقته تع ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك
تخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته يقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات
الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم
على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقته تع مخالفة لوجودات الممكنات
في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذلك قوله انه تع منفصل بذاته لان ذاته
تع لما كانت مساوية لساير الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية
في تمام المهية بعضها عن بعض لا بد ان يكون بامر من الخارج وح ان يكون انفصال
ذاته عن ساير الوجودات بامر زايد وقد التزم هذا في الهيات الشفا بقوله الكون
لا بشرط شركة بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذاته واجب الوجود
وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تع عن غيره بهذا القيد السلبي قال الش
اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجود وبين فهي منحلة بما مر واما ما نقله
عن الشفا فشرط العدم ليس امرا زايدا في الخارج بل في الاعتبار فقط فالكلام
انما هو بحسب نفس الامر وانه وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال
الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شيء غير ذاته قوله هذا ينبني على
ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع ذكره
باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب
بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب من الجنس
والفصل او من الفصول فما نفي التركيب يجب المهية نفي الحد المقتضي له ثم لو كان
المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف
اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل بحقيقته عما عداه
فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مفارقة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم
مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها واما المباينة فلامتناع التعريف
بالمباين قوله وربما ظن تحرير السوال ان الجوهر جنس حقيقته انه الموجود لا في
موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل

وجوابه اما لانم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس يعني به الموجود بالفعل اما اولا
فلانه لو كان المراد ذلك لكان كل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل
وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون بعلة والذاتي لا يكون بعلة
بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا
المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين
الوجود ولئن سلمنا ان المراد الوجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن
لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا بانضمام
امر سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم الخ قوله وذلك لان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول من قبيل الاستدلال بالوجود و
على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا
قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود وعلى
معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على
سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود
الوجود واجبا وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق و
يستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واوثق والله اعلم قوله ...
في الصنع والابداع الايجاد واما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع
والثاني الابداع قوله قد سبق الى الاوهام العامية ومذهب المتكلمين ايضا
ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود
وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى
المشترك بعد ... عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث
الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل يلازم تحصيل
الفاعل اياه فيصح التعبير من كل منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل
من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والا...
ولم يقل معناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل
مختلفة الدلالة في اللغة كما يجيء ثم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت
هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل
الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل

[illegible]

اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم
على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد و
فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود
الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن
شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث
ميولا قسرية في الاحجار والالات وتحريكها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة
فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي بعضها فوق بعض وتماسكها الا وضاع
واليبوسات هي البناء فالبناء سبب الحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات
البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما
يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير
هو افتقار المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون
وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور وبين الشمس وبالصورة الحاصلة
في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نم انه لو كان محتاجا
الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل يكون
محتاجا اليه من حيث الوجود والواجب الغير موجود يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب
الوجود بالذات قوله بحث عليه ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول
بالفاعل من جهة انه موجود وليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا
المذهب وابطال ما سبق الى الاوهام الجمهور فقال اذا كان شي بعد ما لم يكن وجد
بسبب فذلك الوجود بالغير بعد العدم يسمى مفعولا سواء كان هذا اسما له واخص
منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساواة ليس التلازم
بينهما في الصدق اذ ليس معناهما الا معنى واحد بل المساواة في الاطلاق الاسم
حتى ان كل شي يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما
سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير اياما لم يمكن ان يعبر عنه
بهذا اللفظ المسهل لاختصاره او قد سماه بالمفعول وكان المتكلمين
يريدون في معناه ويقولون ان المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس
انه زيادة ما ذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا اشتمل
من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعمهم قد يتم

تحركات الالات صح

من معنى المحدث وفى زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما يظن انه
جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فهذا اين فسا ومذهبهم فى ذلك حتى لا تقع
فى الغلط قوله والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالالة من وجه المحدث
اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شى وهو المحدث بالمباشرة واما ان
يكون حدوثه بتوسط شى وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا اولا
فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد
الذى هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالالة فيكون المحدث
بالمباشرة تقابله المحدث بالالة من جهة وهى اشتماله على وسط ليس من الفاعل
وتقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهى اشتماله على وسط هو من الفاعل
ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور
والطبع لا يجب فيه ذلك قوله واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الا
ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث
والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ
لم يستعمل المحدث بل المفعول والفاعل قوله اقول ليس هذا البحث خاصا
بلغة دون لغة فقيل كلام الامام ان الشيخ بحث فى ان الفعل موضوع لمعنى اعم
من ان يكون بالاختيار او الطبع او بالالة الى غير ذلك وليس هذا البحث لغويا
ليس من شان الحكيم وليس فى جواب السائل مايدفعه فقوله جواب الشارح ان هذا التحقيق لا يتعلق
باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جمع بين
الالفاظ المشتركة مع اختلافها ولا التفات فى اللغة فان الصنع والايجاد يدلان
فى اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما
لانه دل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل فى اللغة لا يطلق الا على
الفاعل بارادته ورد الشيخ عليهم باثباتها والعرف قوله لما ذكر انه اصطلح
حقق البحث فى مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اى شى هو والثانى جهة
التعلق اما فى المقام الاول فهو انه اذا وجد شى بعد عدم بسبب شى اخر فلا شك
ان هنا كان وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشى سواء كان ذلك الوجود والعدم
فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفى صرف لا يحتاج الى الفاعل ولا كونه
وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض لهذا الوجود ولذاته فتعين ان يكون المتعلق

ولا المحدث ه

سمى فعلا او لم يسم فلا يضر فى ذلك ... الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم ه

الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن
ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اى شى هو اهو عدمه السابق او وجوده
الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ فى هذا الفصل محل محتمل لكل واحد
من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكرناه واما البحث عن ما لاجله
عنوان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعنى كون الوجود بعد
العدم لانه كيفية معقولة الى الوجود والذى يقال له اما ان كلام الشيخ مجمل غير مستقيم
بل صريح فى الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو ما
افاده باغير متعلقة بما فى الكتاب قوله تكمله واشارة هذا البحث فى المقام
الثانى وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة انه ليس واجبا بالذات
او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم
لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق
بالعدم لا يكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه
انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فقط واما غير الواجب بالذات فلان وجوده
اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص
يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه
ليس واجبا بالذات وقوله واذ قد ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
بالغير وانما تفريع للمقصود لانه لما استدل على ان التعلق بالوجوب بالغير ثم اكده بان
التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق الفاعل
ثابت وايجابا لا لما ظنه الجمهور والنظر فيهما من وجوه فان المراد بقوله غير
الواجب الوجود بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم
بحسب الواجب محدث فكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم
وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا ثم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق
بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لا يقتضى ان يكون واجبا بالغير كما زعم
الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم
المسبوق بالعدم ثم شى له السبق بالعدم وذلك الشى يمكن ان يكون واجبا لذاته
غاية ما فى الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب
بالغير لكن هذا لا يستدعى خصوصية بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا [illegible] الواجب بالذات بل

او الوجود او كونه مسبوقا بالعدم ه

متعلق بالعلة ه

اعم من الواجب بالغير ولكن لا يكون تاكيدا كون مفهوم المسبوق بالعدم ه

ولين سلمنا لكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا و للاخص
ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان
يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس
للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتي للمسبوق بالعدم وان
ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لا
بغير الاخص ليس بلازم لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات
غاية ما في الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة
في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة ولم يتكلم فيما اليه
اليه حاجة اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل السالف في ان
المتعلق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في ذلك واما
انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان محل النزاع بينهما امران احدهما ان علة الحاجة
هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام
لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لا تنافي افتقاره الى الباري تع
والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى
الفاعل واذا اختلفوا في الازلي فالدايم الذي هو ازلي وابدي اولى ما تكلم
ثم انه لم يذكر في هذا الفصل باثبات الامرين بل صادر على المط لان قوله عموم
كونه غير واجب الوجود وهذا انه قبل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره وايا والثاني واجب الوجود لغيره وقتا ما ليس مما لا
ان الدايم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسألة وليته قوله لو فرضنا
ان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لكان الى الغير هو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون بالمستور
ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء
كان هناك الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان الامكان فان ادعى
ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دايما اولم يكن فهذه الادلة والاطناب
بل جميع ما ذكره من اول النمط الى اخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان
تلك القضية نظرية برهانية فما ذكره في هذا البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول
لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا
خرج من العدم الى الوجود ولم يبق له تعلق به جاز ان يبقى خطأهم ولا اشكال ثم

لو قال

لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته
في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا
بالفاعل دايما كفى في بيان خطأهم لكنه سلك طريقا آخر وليس تعيين الطريق عليه لازما
على انه غاية ما يتحقق عليه الامكان وابطال الحدوث علة فوضع المفعول بازاء المحدث
وان اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات
شيئا غير المحدث ونقض عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه على اي جهة
فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا معترفين
به في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء
كان متفقا عليه اولا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث
حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطالب الشيخ
في هذا الفصل الا هذا واما ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان
كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالعالم
اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس بمط الشيخ هنا على ان الامام
حقق ان لا خلاف في هذه المسألة فليس في بيانه مصادرة على المط واما ان من
زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان
لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان
الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا قال
الشارح اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان محل النزاع منشار
الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء
كان حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده والشيخ
حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل
هو الوجود كيف ما كان حتى ان الموجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حقق
في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث
حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في ساير الاوقات وجوده وليس
مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى بالحدوث الا كون الوجود مسبوقا
بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل
غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود

وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل يخرجه من العدم الى الوجود ولانا نقول ليس
معنى الخروج من العدم الا الانتقال كالحركة فان حركة المعدوم محال لا معنى له الا
ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم
فلا تعلق له بالفاعل اصلا ثم ظهر من مذهبهم هاهنا ان هذا الوجود ولا تعلق له
الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط
في ان المتعلق هو الحدوث كما ظهر ان الحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود
بل في مقابلة الامكان وليت شعري الذين يقول المتعلق هو الحدوث فيه
المتعلق عنده اي شيء بل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا تشويشا
وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ما تقدم من الاصطلاح
على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان
او الحدوث ولم يتكلم فيه وانما لا يتكلم فيه لان هذا البحث ليس مفيدا وغرضه من
هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر
ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج
في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه في اخر الفصل وان
فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا تعلق بالفاعل
لم يفده ونقول تقدم ذكرا ولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول
بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فكيف الشيخ
باحثا عن علة الحاجة مبينا لها فلو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال
واما قوله لم يتبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب
بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المط
اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا فانه مصادرة على المط وما ذكره الشارح
لا يصلح جوابا عن المصادرة على المط واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب
بالغير فهو مناف لما سبق منه من ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فحقق
ان الخلاف هاهنا لفظي قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح استناده
الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح
ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي

لا بهذا الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل المختار فالفريقان اتفقا
على ان الازلي يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا
الى القادر فمن يقول الدائم هل يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى
المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا
خلاف اصلا في هذه المسئلة ثم اختلفوا في ان هذا العالم على تقدير كونه ازليا
هل يسمى فعلا او علة فاعلا وهذا خلاف لفظي حرف اقول الخلاف في هذه المسئلة
والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال
ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره
الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث
فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي ولو امكن احتياج الازلي كان علة الحاجة
الامكان فانه لو كان علتها الحدوث امتنع احتياجه فلا تلازم الخلافان فلو لم
يكن في تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف
في ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث محالا يمكن ان يرفع لغاية شهرته
واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا باطلة
نقلا غير مطابق احدها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما
نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فيه فهذا النقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث
على مسئلة الاختيار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا
القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكر وثالثها ان الحكماء يحيلون
استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار
مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة هي كون الذات بحيث ان شاء
فعل وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل يتحقق
شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يحيلون
تأخر العالم انه فعل ازلي مستند الى فاعل تام في الفاعلية وهذا البحث طبيعي لانه
بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يحثون عن
المبدأ الاول انه فاعل تام في الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن واجب الوجود
وان اثاره ازلية فيكون من الالهيات وفي البحث الطبيعي نظر دل
برهيه بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود

الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة ان البعدية بالقياس الى قبلية ذلك
القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس موجودا فيما قبل وهو موجود فيما بعد واجتماع
القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال فالقبل ليس نفس العدم
لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد
وقبل معا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة تنطبق نهايتها على مبدأ
حدوث الحادث يكون بين الابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة متجددة فان كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث فيكون اجزاء
اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل
متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل
ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم المقيد الذي يعقبه الحادث او مطلق
العدم فان اريد المقيد فلا نم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية
ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم
المقيد اعني الذي يعقبه الحادث الثاني النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال
القبل لا يجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون فان قلت الزمان الذي هو قبل مغاير لا يجوز
للزمان الذي هو بعد فنقول القبل الذي هو قبل الحادث مغاير للعدم الذي هو كذلك العدم
بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلي زايل وفرق بين الطاري والزايل
الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة
وذلك يناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر
مغاير لكن لا نم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث قلنا
معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شي ثابت لا يتجدد فيه ولا يتصرم فلا يكون
غير قار الذات وان سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة
المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان مراده في القبل بالذات فانه لا
او معروض القبلية ان عروض القبلية بالذات فذاك وان عروض القبلية
بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله
وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته كان
نفس القبلية اذ المتبادر من المقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس
الى قبلية فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات

في الحمل الحدود العدم فلا يكون

يستحيل ان يكون معروض البعدية معروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعدا ولا ذات الفاعل والا لم يجز معا وبعد
فيتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم
لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون عروض القبلية
للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض
بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل
متجدد ومتصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل فكل جزء يفرض منه يكون سابقا
على جزء آخر فانه القبلية التي من ستين يكون قبل القبلية التي من سبعين
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة لكن بيانه بمنع ذلك بادي النظر فاثبت فرض
الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك واما انه لم يمكن في الاستدلال اليه حاجة ثم
ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات
خواص احديها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم
الى قبل زيد الى عمرو وثلاثا ثم الى بكر ثم الى خالد الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور
في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبلية الى ربع
الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثمنه اربا عها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا بل
كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى آخر بعد بالقياس الى آخر الثالثة انه يقبل
التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء
غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان فلا يقال انه الحركة لا ان ذلك
ليست كم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويلة بل حركة
في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا الامتداد ولما كان غير قار الذات
لا يكون الا حيث يكون تغير لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان
مقدار الحركة لا من جهة بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان
هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود ولم يكن موجودا فانه لو كان موجودا
لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد
وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه
اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد

فالعقل كذلك الا انه كان في الخارج شي غير قار الذات تحصيل في العقل بسبب
استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر
في الخارج لا جزء لكن لو اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل
الامتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا يجمع معا وكان متصلا
تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في
انا ندرك القبل الامتداد الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها
يتقدم على الاخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان الخارج
شيا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق فيه المقام
لا يعرف كنهه الا بدقيق التامل وهو معنى وكلم الموجود من الحركة المحكمة في الخارج
هو الحصول في التوسط وانه يفعل بسبلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الوجود
من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسبلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها
الخط وعند هذا اظهر انه قاطع لقيل ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد به
انه يتجدد ويتصرم في الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزء الزمان
فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك
ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو بط اما اولا فلانه لا يدل
على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد وهو
البعد والقبلية والبعدية اضافيتان لا بد ان يكون معروضهما في العقل فلا
يكون المتجدد والمتقدم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان
موجودا في الخارج ولا اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار
الذات وهو الزمان كذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار
الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا
يتصرم فالمراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود
الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما
ان المتقدمين القائلين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل
لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظ نعم يمكن ان يقال
ان اراد بهما الدفع لو توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث
بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد
وما ههنا انه لكن توجيه الدليل بوجهين الاول انه وجود الحادث

على الاشيئين بل قبليته لا يجامع مع البعدية والقبلية التي لا تجامع مع البعدية
لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما
كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع
بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم بهذا انه لولا ايراد
المتقدمين لما احتيج الى اثبات ان القبل بالذات بل كفى في البيان الموجود القبل في
الجملة قوله واعلم ان الزمان فط الانية اراد ان بين انه لم وسم هذا
الفصل بالتنبيه والفصل الاخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر
الانية خفي المائية اما انه خفي المائية فظ واما انه ظاهر الانية فلان سائر
الناس يحسون بوجوده حتى قسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور
والسنين فان قلت هب ان الزمان ظاهر الانية الا ان وجود الزمان
قبل كل حادث ليس ظ الانية وهو المط من الفصل فما هو ظ هو الانية ليس
من الفصل وما هو المط من الفصل ليس ظ الانية فالانسب التعبير عن الفصل
بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان
ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا اخر كان فيه
فان لحظه كان شعوره بالزمان على ما يصرح به الامام في اعتراضه بعدم الامكان
ان يقال كان قبل عدمه او كان امرا متوجدا بين ان ذلك ليس نفس
العدم ولا ذات الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الا ان
المذكور وهو في غاية الجلاء ان يقال قوله واعلم انه اثباته ههنا تقدم
مقدمتين ليتمكن بهما في دفع شبهة الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال
على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اي الذاتيتين
فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشي يكون قبل
شي اخر لوقوعه في زمان قبل زمان الاخر واما اجزاء الزمان فهو قبل زمان
اخر لذاته المتقدم المتجدد فليس هاهنا السائل وقال المتقدم اما ان يكون نفس
المتجدد وهو او غيره ومختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فلعقد
الجواب بان التقدم والتجدد ولعدم فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء
الزمان في نفسه تعود ولا يصح تعريف الزمان بها فرق بين التصديق بان

الزمان وتصوره بنبه فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان الظن
ان يصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع
الاستدلال بهما ولم يصح التعريف بهما فلما يقال الزمان ما له بالذات القبلية
والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان
فيكون التعريف به دوريا ام ان يقال وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المختصين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق البعدية والقبلية
لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما
وقع التمييز بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لابد في التعريف من التمييز
لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست منها الا زمانية
فيعود الدور وحاصل قيل لما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين
لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق
بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة
على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الآنية لم يلتفت في التنبيه على الى
ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا الايضاح بما فيه خفاء ببسط عبارات والكشف
عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب منه لا ينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف
الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الشارح
بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان البعدية والقبلية الزمانيتين
اضافيتان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى البعد وكذلك البعد
وهما ليستا بموجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود جزئين
من الزمان معا وهو ممتنع ويستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل
لشيء يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان
معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت
ان لا وجود للقبلية والبعدية مختصين بالزمان لذاته وغيره في الخارج
بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامور الاعتبارية لا تستدعي وجود
معروضها في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله اجيب بوجهين احدهما
انه ثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد
ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية

والبعد

والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان
يجاب عنه بان المتصرم هو القبل والمتجدد البعد والقبلية والبعدية اللتين لا
يجتمعان لابد ان يتصرم احديهما ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض
في الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد وعدم اجتماعهما اما ان
يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية
وللآخر البعدية او في الخارج فلابد من وجود المعروض في الخارج ونوقض
بالوجود والعدم فانهما لا يجتمعان في الذهن بل في الخارج ولا يلزم منه ثبوت
العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم ان القبلية
والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية
والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج
لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت تتالي الآنات ولا يلزم
من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف
يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرفت هذا ظهر اندفاع الجوابين والجواب
ان يقال للشيء معروض القبلية والبعدية على ما صرحت به اجزاء الزمان وهي
معدومة في الخارج فكيف تدل على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج
لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية
لانهما اعتباريتان لا تدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما
في الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا متعلق القبلية والبعدية لا محلهما
فان محلهما اجزاء الزمان المعقول لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والتجدد
بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج
فاطلق المعروض عليه مجازا والى هذا المعنى اشار في فصل يتلو الحدث بالمادة حيث
قال الامكان من حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في التقدم بعينه قوله اما نفس القبلية والبعدية فليس هو
من الموجودات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج
لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان بحسب الذا
رج لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهو يوجد في الذهن وجودا

على سبب المعروض

في الذهن يكون في زمان فيكون القبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات
لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله الا بحيثية لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل
في الامور الاعتبارية ليس بمحال فمن يقول ولا يمكن ان يعني ذلك ليس الا ان الامور
الاعتبارية جميعها هو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية
موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فلا
ينقطع انقطاع السلسلة قوله وينتقض ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية
فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان
القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث
فلو قيل هذا في ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم بل المراد
ثم معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الامام
عن هذه الاسولة لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية
والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف
بهما موجودا في الخارج موصوف بالقبلية والشيء في تلك الاجوبة ما زاد عليه
الا انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل
يتقرر الجواب وانها ان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر
خارجي فيدل على وجوده وكلام مرار قوله ثم انه اشتغل بالمعارضة هذا
نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته
والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان
قبل البعض الاخر وليس هذه القبلية قبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء
الزمان لا توجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل
جزء من الزمان في زمان اخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول
التوجيهين لا الثاني ثم تقريره يمكن ان يكون الفرق بين تقدم عدم الحادث
على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول
ان الزمان مقتضي لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته يقتضي لذاتها ان يكون
بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان
اخر واما الحركات والحوادث فليست كذلك لان الجزء المتقدم يبطل حصوله متأخرا

فلا يلزم ان يكون قبل كل
حادث امر موجود
في الخارج صح

وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر
اخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما
متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون
بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية في الماهية
يجب ان يكون متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا
يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من
انات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة
بعضها متقدما وبعضها متأخرا الا انه غير فارق الذات والتقدير ان التقدم
والتأخر بين الزمان اختلاف الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان
مشتملا على اجزاء بالفعل والمفروض انه جزء واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون
انا وثانيهما انا سلمنا ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل
منه ان المتقدم الذي لا يجامع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم
والمتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث
لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني انا لما اعتقدنا
ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية
اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما
انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث
شيء يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفى في القبلية
والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان اخر بخلاف الحوادث
فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان اخر و
يفتقران في الحادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر لان قوله
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد
معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شيء اخر فالاولى ان يقال كما ذكره
الامام لا نسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ان اليوم لم يوجد معه والا
كان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد
حين كان امس ولفظة كان يشعر بزمان فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه

في حصوله

اليوم لم يوجد مع الامس لكن المعية الاضافية والاضافة متاخرة عن المضافين فلما
كون المعية بنفس اليوم او بنفس الامس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في
زمان لا يوجد الامس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون
للزمان الذي مع الحركة زمان آخر قوله والجواب بتحرير الجواب موقوف على
مقدمة وهي ان الموجود الغير القار الذات لا يكون اجزاؤه لا يجتمع في الوجود معا
فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فنقول انا نحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها
بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له
اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر
والامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر مفهوم اليوم والامس مجرد تصورهما
كاف في ذلك وسنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة
شي آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها لا يقبل متقدما او متاخرا وانما يحكم العقل
بتقدمه او تاخره بواسطة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهد هذه المقدمة
فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض
العقل لاجزائه تقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين
لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين
للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان
لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية
امران موجودان في الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما
اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور
تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء متقدم
والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور
اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض وانما يتصور متقدما او متاخرا
لو وقع في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول
الى الزمان تقدم او تاخر الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا
لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكان
واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال
لانها كانت امس وهذه كانت اليوم فوقف السؤال قطعا وهذا التحقيق ظهر

المانع ح

فاذا سئل اه

جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان تقتضي بعضها التقدم
وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة
في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر فليس كذلك فليس معنى
عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض
بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون ما يتيهاك عدم الاستقرار وعلم
هذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ووقع الجواب الاول
من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية
والمعية لا يجتمعان لا بد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان فبحسب ذاتها
الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد اما
حيث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة
للزمان معناها الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان معناها كون
احدهما مع الآخر اي كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج
الى زمان خارج عن المعيين بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة والزمان
في زمان قوله يريد بيان ماهية الزمان قد علمت ان قبل الحادث امرا
متجددا مستمرا والتجدد والتقدم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على
سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك والزمان متعلق بحركة الجسم
ثم ان كل آن من الزمان فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان
آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركة
المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة
المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب واخص
ومن الحركة ابعد وازيد قوله هو كمية الحركة لا من جهة المسافة الحركة لا
يقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين
احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ينظر الى المسافة والزمان لا نعلم
طول احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة
ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانا لم نطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف
المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة لانا نقول
الحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما

في زمان كون الحركة ح

ابتداء

انما الزيادة والنقصان بحسب نقصان الحركة كالكمية المسافة كما في السواد الحال في الجسم واما من
جهة الزمان فلانه لم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة
في كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان
لكن جهة المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان لان المسافة ينقسم الى متقدم ومتاخر
في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة المتقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة
والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان
قوله ثم قال الشيخ في الشفاء التقدم والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم
والتاخر في المسافة او للتقدم والتاخر في الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى
متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك
الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك
ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتاخر
من الحركة ما يحصل في المتاخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة
يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للمتقدم والتاخر
في الحركة خاصية من جهة ما هما اي التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة
وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان اي يكون المتقدم والمتاخر معدودين
بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة او الحركات
فمهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان عددها
اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان ثم ان الحركة اذا
اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر
تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وبهذه النكتة الاخيرة اشار
الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان
لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة المتقدم والمتاخر
اللذين لا يجتمعان وليس هما الا التقدم والتاخر الزمانيين فهو مستلزم للدور
فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفاء قوله يريد بيان كون كل
حادث مسبوقا بالموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممتنعا ان يوجد
لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده

ليس

ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة متعلقة بامكان الوجود وعدم القدرة
لعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشي بنفسه الامكان
الوجود امر للشي في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال حتى ان
الامكان امر اضافي ينافي القول بانه امر للشي في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان
امر للشي لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا واما ان يكون جوهرا
او لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية
لا يكون جواهر فهو اذن عرض في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث
فهو مادة له ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد ثبت ان كل حادث فهو
مسبوق بامكان متقارن للعدم وهو قوة الوجود وبمادة وهي موضوع تلك القوة
ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفت
من البين لتم البيان وههنا الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث
كان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انهما في وقت تلك المقدمة
لدفع هذا الوهم كما في ... الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نسلم
ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود وقوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما
ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم الاحتياج
الى محل لكن بل من المحال ان تقوم بغير الممكن والامكان الممكن في نفسه غير ممكن انفكاكه
عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد
الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشي في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشي
شيا اخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ان يمكن ان يوجد شيا اخر
او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيا اخر كما يقال الجسم يمكن ان
يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود للجسم بالعرض
لانه كون الجسم شيا اخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان يوجد له السواد
فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا والاخر هو ابيض بالعرض من قوله
فهو يكون للشي بالقياس الى وجود شي اخر له بالقياس الى صيرورته موجودا اخر
التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان احديهما ان الوجود

فلا بد من وجود ذلك الشي في نفسه حتى يمكن ان يكون شيا اخر

بالعرض هو ان يوجد شي لشي وبانضمام ان يوجد شيا اخر ولا شك ان متى وجد
شي لشي يصير بحسب وجوده له شيا اخر وبالعكس كما يقال المادة يمكن ان تصير هوا
فان الامكان فيه بالقياس الى الوجود للماهية الهوائية وهو وجود لها بالعرض
وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة
فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض
لا وجودها في نفسه وهذه الامكانات يستدعي شيا حتى يمكن ان يوجد
شيا اخر او يوجد له شي اخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض واما الممكن الصرف ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان
موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير
علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث انه متى وجد كان قايما بغيره او مع
غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه
اذا كان موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه
قايما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قايما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك
الغير فان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به فيكون ذلك الغير موجودا
مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حاملا وجود ذلك
الشي انما يصح في الحادث الذي يوجد في الشي واما الذي يوجد مع الشي فموضوعه
ليس حامل وجوده لان موضوع ذلك الشي وهو ليس حامل وجوده وان كان بحيث
متى وجد كان قايما بذاته من غير تعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان
حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود وليس بعرض والا لكان له موضوع
فيكون الممكن مسبوقا بموضوع متعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه
وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا
قايما بذاته لكنه مضاف ولا شي من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد
او يكون موجودا ابدا فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان جوهره
بالذات وهو امكان وجود شي في شي او مع شي واياما كان فهو محتاج الى
موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات
او نفوس فالاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما
في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها

وامكان

اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل
لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون
الكل موجودا اذ ليس الكل الا الموجود فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة
في الوجود وهو ممتنع وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن لها كلية حاصرة لاجزائها
معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا قوله لان ذلك يقتضي
قدم الفعل الحكماء يستدلون على ازلية اثره بوجهين الاول من حيث الفاعل
وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الازلية وكل ما يحتاج
اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة
فيلزم قدم الفعل والتقييد بالازلية لخروج الصفات الاضافية والثاني
من حيث الفعل وتقريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد لان العدم
الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال
من ايجاده في بعض او حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال
من صدوره في بعض بل كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او لا
صدوره كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا
بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح لوجوده او
كان ممكنا فيه ورسم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز
عن عدم الحادث المسبوق بالمادة قوله واما توقف الواحد منها
قدم الحوادث بمعنى انه ليس معنى توقف الحادث على حادث اخر و
احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول
او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج في العدم اي انهما معدومان ولكان
الحادث الاخير لا يوجد مع الحادث الاول فالحادث الاخير الا بعد الحادث
الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث
فعلى مذهبهم ان توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له ان يكون فيما مضى
وقت لا يوجد فيه شي من الحوادث ثم يبتدي الحوادث وينقضي ما لا نهاية له
منها ثم يوجد هذا الحادث قال الشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود
هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجودة بكل منها في وقت فلا نم
انه ممتنع بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت

وعلى هذا ... لا لا او لا يكون كل واحد منها موجودا ...

معا

لا يوجد

موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل
النوبة اليه وهو ممتنع ... به
الحادث

مالا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت الحوادث لا نهاية لها
ثم بعد ها هذا الحادث ملازم الملازمة واما يصدق لو كان فيما مضى وقت
كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث
الاخير الا عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع
وكل واحد واليه اشار بقوله بل اي وقت فرضت الخ وقول الشارح وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له مشتمل على التناقض
لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف يفرض فيه
وجود الحادث اليومي اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود
الحادث اليومي في اليوم موقوف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر
والعبارة المنقحة منها ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث
حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له
ان كان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية
حتى يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث فلا نم الملازمة وان اردتم
توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي مم قوله مراده ان التنازع في القدم والحدوث
سهل جواب سوال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم
والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها
ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعلقهما
بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا خال عن
التحصيل اجاب بان المراد التصلب في مسئلة التوحيد لا يتحصص الى
مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب
قوله النمط السادس لما ترجم هذا النمط بانه في امور الغايات ومباديها
والترتيب فالانسب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا النمط نفى اولا غايات
افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي التشبه
بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي
العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم
اخذ في الدلايل الاخر على وجودها ثم شرع في ترتيب الموجودات

بل هو عين الشيء الثاني من استعارة

لوجد

واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق لما يصلح ان يكون آلة لها في الكمال
وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معاد هو المطلوب وانت بادنى
تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في
البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث
امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود
النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد
والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة
ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا
اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء ونحرر الجواب انه قد ظهر ان كل
واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه له اعتباران
احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة
يختلف قربا وبعدا ويكون قوله لا امكان على مراتبها يجب ان يكون التشكيك حاصلا
بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات
متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به
وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن
بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت
ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا
الى موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نم ان الحادث لو كان
قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده امرا وجوديا وعرضا وانما يكون
كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو مم وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان
امر وجودي في شيء فلا اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون
واياما كان يحتاج الى موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظ واما
اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به يستدعي
وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتاخر وهذا الجواب وان كان مفيدا
في دفع اشكالات الامام الخ لكنه لا يتم في التعليل لان المنع الى مقام آخر منعزله
وهو انا لا نم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون
كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبيانه كما ذكر موقوف على كون ما كان ن

اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شي
او مع شي لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا ولما امكن وجوده قبل حدوثه
لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده
قبل حدوثه لامكن وجوده قبل حدوثه جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا
انه لو لم يكن موجودا لا يمتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل
وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شي او مع
فلا يكون امكانه الا امكان وجود شي في شي او معه وهو المطلوب لانا نقول الممتنع
هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته
قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون لا في وقته فيمكن ان يوجد
الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده يمكن الوجود
فامكان وجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن للحادث امكان
الوجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان
امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون
كذلك لو لزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان العمى
ليس موجودا في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب
بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان
يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدا او لا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث
وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون
قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث والشرط
المحدث يتوقف ايضا على شرط اخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان
وجود الحادث انما يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال
والا لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق
العدم وهو ايضا محال والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط
يكون معدا لما بعده الا بان يكون الشي موقوفا على عدمه اللاحق ككون
الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان
الكون في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم
في مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه حتى يكون

ان كان

[illegible marginal note]

زائد
انه تقدير الكلام ههنا ان الكلام من حيث تعلقه بشي خارجي ليس بموجود
هو امكان اذ التقدير الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشي خارجي
ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود
في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا ماخوذ من
قول الامام حيث قال صرح العقل بانه قضى بوجود الامكان في الخارج بل
بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لكن هذا المعنى لا تعلق
بحيثية تعلق الامكان بالشي الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشي
مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما
من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شي من الاشياء يتايلم العقل
وبهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل واذا
اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان اخر لكن لا يتبينه لانقطاع
الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها
اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان لم يطابق
الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون جهلا لو كان حصولها في العقل على انها
صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات
في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل
والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها
احكامها وعوارضها موجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي
من حيث انها اشياء او موجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها بشي
ويوصف بشي والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات
الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهي انها بهذه الحيثية
موجودة في الخارج لوجود العقل ولا اشتراه في ان قوله واحكام الموجودات
الخ زائد ولا دخل له في جواب السوال بل هو من سقط الكلام فان الامور
الاعتبارية باية حيثية يوخذ اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل
وايا ما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظ واما على
التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في
الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق ظهورها من

لا بوجود الا باسلاع في الخارج

زاد فی مسکه فان معنی انه موجود فی العقل انه موجود بوجود غیر اصیل ومعنی
ان العقل موجود فی الخارج انه موجود بوجود اصیل والموجود الغیر الاصیل اذا
وجد فی الموجود الاصیل لا یلزم ان یصیر اصیلا بمکان تصور الخارج مکانا
والعلم للعقل توهما نا للامر الاعتباری فان الموجود فی مکان موجود فی مکان
آخر لکون موجودا فی ذلک المکان وهو غلط بین ومن العجب ان الشیء
یکون موجودا فی الخارج باعتبار معه وما فی الخارج باعتبار زعم الزاهد
ربما یکون او الجواد وقد یقرر حین یعتد وثانیها ان الامکان لو کان موجودا لکان بجمیع
اما حالا فی الحادث قبل وجوده او فی غیره وجوابه انه قد تبین ان امکان
الحادث هو امکان شیء فی شیء فله اعتباران احدهما انه امکان فی ذلک
الشیء وثانیهما انه امکان شیء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلک
الشیء حاصل فیه وبالاعتبار الثانی اضافة للشیء بالقیاس الی وجوده
فکونه صفة للشیء بهذا الاعتبار لا ینافی حصوله فی غیره بالاعتبار الاول
وثالثها ان الامکان اضافة بین المهیة والوجود فلو کان موجودا لم یتحقق
الا بعد ثبوت المهیة والوجود فیلزم تقدم الوجود علی الامکان وجوابه ان
الامکان لکونه اعتباریا لا یستدعی تحقق المتضایفین الا فی العقل لکنهما
متعلقان بامر خارجی فیکون موضوعا له موجودا فی الخارج کما تقدم فی بحث
التقدم واعلم ان هذه الاجوبة غیر موجهة لان المطلوب من الدلایل کون الامکان
غیر موجود فی الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباری فلا یصلح
للجواب اللهم الا ان یوجه الاسولة بان یقال لو کان الامکان معدوما
لم یستدع محلا خارجیا لکن المقدم حق فتلک الوجوه الثلثة فالتالی مثله
فح یکن الجواب بمنع الملازمة ویکفی ان یقال فی المنع ان الامکان وان
کان معدوما الا انه متعلق بامر خارجی فهو یستدعیه ویستغنی عن ذلک
الاطناب لکن الامام لم یورد الاسولة کذلک ووجه کلام الشیخ بان
الحادث قبل حدوثه ممکن الوجود فالامکان اما ان یکون امرا وجودیا
او عدمیا والثانی باطل لانه لا فرق بین عدم الامکان والامکان العدمی فان
التفرقة والامتیاز بین الامور العدمیة لا یحصل الا عند اختصاص کل منها
بخاصیة بها یمتاز عن الآخر ولا معنی للوجود الا ذاک فانقلب المعدوم

یکبا

کلهام

موجودا او معدوما فیتعین ان یکون الامکان امرا ثبوتیا فاما ان یکون جوهرا
وهو محال لان الامکان حالة اضافیة فلا یعقل کونه موجودا قائما بنفسه ولما
ان یکون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح فی امکان الحادث قبل
وجوده لا نسلم ان الامکان امر وجودی بل عدمی للوجوه المذکورة ثم ما ذکره
من عدم الفرق بین عدم الامکان والامکان المعدوم منقوض بالامتناع
للفرق بین سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولا نعلم بالبدیهة امتیاز
بعض العدمات عن بعض فان عدم السبب والشرط یقتضی عدم المسبب والمشروط
وعدمهما لا یقتضی عدم السبب والشرط هذا محصل کلام الامام فی هذا المقام ومن
المکشوف البین ان لا توجیه للشیخ علی هذا الکلام التمام اصلا علی ان الامام
خالف ترتیب البحث فی تقدیم المعارضة علی النقض وهو منع الدلیل بعد تسلیمه ثم قال
لو استدعی امکان الوجود موضوعا موجودا لکان لکل ممکن الوجود کذلک
فیلزم ان یکون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بین
امکان الحادث وامکان القدیم لان امکان الحادث امکان شیء فی غیره
فهو متعلق بالغیر یستدعی وجوده وامکان القدیم لیس الا امکان وجوده
غیر متعلق الا بماهیته بالقیاس الی وجوده فکان کاضافة مضاف الی قوله
واما الصغری فلان الاولویة ان حصلت فلا یخ اما ان یکون حصولها مع
الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الکلام فی حدوث
تلک الاولویة کالکلام فی حدوث الحادث فیتوقف تلک الاولویة علی حدوث
اولویة اخری فیلزم الامور المترتبة الموجودة معا والثانی ایضا باطل لان
التوقف اما علی وجود ما یکون حصولها معها سابقا علیه او عدمها و
عدمها حاصل قبل حدوث الحادث فیلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وایضا
یلزم حدوث الحادث مع تلک الاولویة وبعدها لحصول عدمها فی الوقتین
واما الکبری فلان الاولویة لیست مثبتة هنا لعقر الی المادة کما فی الامکان
اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولویة لان وجود کل ممکن مسبوق
بوجوب کما انه ملحوق بوجوب وذلک لانه ما لم یجب صدوره عن الفاعل
لم یصدر عنه والا لزم التخصیص بلا مخصص اذ تاثیره بالنسبة الی جمیع
الاوقات علی السویة وسیجیء لزیادة ایضاح ثم ان هذا الوجوب انما یتحقق

وان قیس الی ماهیته کان فی العقل کونه فی موضوع وان قیس الی وجوده م

بمنتها سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف
على وجودهما بل على عدمهما لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمهما اللاحق
ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى دفعهما
اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان
وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق
لا مطلقا ونقول ايضا وجود الحادث اما ان يستلزم وجود الاولوية اولا
يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها
وان لم يستلزم لم تتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان
لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى قوله وعلم
ان تاخر الشي عن غيره يقال بخمسة معان فمعنى التاخر مقول بالاشتراك على خمسة
معان والذي يضبطها ان يقال المتاخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود
او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو التاخر بالزمان وان جامعه فان كان بينه
وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر ما اخذ الآخذ او لا يكون كذلك
فان كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع وهو اما
بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا
من طرف النوع واخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب
فالمتاخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو
التاخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية
اولا وهو التاخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص
المتاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات فيكون كل من المتاخر بالطبع
والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم
والمتاخر بالعلية مثلا زمان وجودهما واحد الا ان المعلول تابع فيها
للعلة والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا
ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التاخر بالعلية بل
المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا
من آخر فان ما وجوده من غيره هو العلة الفاعلية وفي مثال حركة اليد و
حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح لتوقفها على اليد وعلى

الفضلات

الفضلات وهي المفتاح وغيرها ثم لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما
في الطبع وقد اطلق اسم التاخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على
التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله لست
ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحركة الى المتقدم مشعر بان
له علة تحصل الحصول منها جلية وكذا المرور عليه يدل على ان منه المرور والله الحصول
في حينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول
لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في هذا الوجود
على هذا حشو لا معنى له على اي وجه تفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اوحي
في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود
الا بعد وجود الآخر باقي الكلام لا طائل تحته قوله هذا ايراد المثال
للمتقدم الذاتي المناسب ان كان ايراد المثال للمتاخر الذاتي واما اولا
قوله فلان الكلام في اقسام التاخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه بعدية بالذات
وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم
وصول له بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشي اذا كان علة الآخر استحال الوجود
الى المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حرك
يده فتحرك المفتاح او ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول فيها
لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به
ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر
فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانهم
انهم يتصورون من ذلك التاثير او غيره وجواب الشرط قوله وتحرير
ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان يقال
العدم او اللاوجود وحال الممكن بحسب الذات اللاوجود وحال له بحسب الغير الوجود وما بالذات
قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث
الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما ان يقال العدم او اللاوجود للممكن بالذات
فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى
الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان
لم يكن مع وجود علته في الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا في الخارج

وجود علته فالممكن الغير موجود من الحقيقة اذ الخارج معدوم ويستحق العدم وان قيس
الى العقل فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته او لا يعتبره مع شيء
منهما فان لم يعتبره مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا
ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان
مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها هذا محال
الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي
الا ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود
علته او عدمها لا يكون موجودا او لا معدوما فان عدم اعتبار العقل
لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا
فمقبول المراد انه لا يكون موجودا او لا معدوما عند العقل فان العقل انما
يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته او عدمه فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمه باعتباره
وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في
الفصل بقوله وتحرير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ويكون
لها قبل وجودها بالذات فتقيده باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم ان الكلام
في نفس الامر واما ان الوجود وحال الممكن بحسب الغير فمنوط واما ان ما
بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع
الذات يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات لرفع ما بالغير دون العكس ولا
نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا
عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات
والا كان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن لا يستحق الوجود لذاته ولا يستلزم ان
الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق
العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار
الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن
بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة لا يستحق العدم
ولا اللاوجود والا كان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم ان
الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن
لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد والانفراد وجوابه ان

لان الشيخ

لان الشيخ لم ينقل ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن
لو انفرد لا يستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا
على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا
لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب
استحقاق الوجود ولا استحقاق الوجود ولا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشيخ بهذا المعنى
في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد الامرين
وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود وواحد منهما لازم
لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود
العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة
غير الممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير هنا عدم اعتبار
وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر
الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في
الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد عن الغير هنا هو ان لا
يكون موجودا مع العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن من
القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام
مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس له
بذلك الا اعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج
لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان
يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس
الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لا شك في
ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب هذا
نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق
العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان
يقال الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود ومن ذاته فيكون عدم استحقاق
الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فان ذلك
الاصطلاح على ان الحدوث كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان هذا
التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا

وان كان بالذات كان راتبا وتاخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم
تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه
مخالف لما سبق وثانيهما انه لا يلزم من كون الشي بحيث ارتفع ارتفع
شي آخر دون العكس تقدمه اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم
متاخرة عنه بالطبع مع انه ارتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم دون العكس
بل لو ارتفع شي لارتفاع آخر دون العكس يكون متاخرا عنه وارتفاع
ما بالذات وان استلزم ارتفاعه الذاتية الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه
ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون بين الشيئين على
المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم
قوله ويريد ان يبنه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقايل ان يقول
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول
عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية الآتي بالاشارة وغير ذلك
على التعضيه في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت هنا تنبيها
والا فكيف صارت ثمة معبرا عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي
البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها هنا
بالتنبيه وثمة بالاشارة قوله والمنسوب اليه ما آدي اي النسبة اما الى
اويم او ادم فيقال آدمي بالفتح والفتح واما الى ادمة فيقال ادمي
بالمد والكسر وهو خطا لو جوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله تنبيه
في الفصل كان احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لسبب
والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب في سببيته واجب اي السبب اذا كان تاما
يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله
عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب
آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير
وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم يصل الى حد الوجوب لانا
نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره عنه فقد وجب
وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن
ان لا يصدر عنه اخرى على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على

و على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هف ومن فوائد الامام
ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في
مؤثرية البارئ تعالى في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه
لو كان شيا منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه وتسلسل فتعين ان
يكون الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا
لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق
بين المرجح والمرجح والترجيح بلا مرجح وتجويز الاول قوله ومفهوم ان
علة ما بحيث يجب عنها آ كون الشي بحيث يصدر عنه آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب
فهما امران حيثيتان ان تقومتا او تقوم احدهما يلزم التركيب والا لزم انضمامه
بعينهما في الخارج فيتعدد والصدور ويستلزم التركيب او تعدد الصفات
الخارج فيستحيل ان يصدر عنه غير الواحد في الخارج هذا العقد هو الذي اكتفى
بالشيخ في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحيثيتين
تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب آ في الخارج من حيث
يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتيهما
في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر
معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري
ثم ان تلك الخصوصية لو كان بعينها ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه
الا اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية
الى ذلك الاثر وقد عبر الشيخ عنها بالصدور وغير الاضافي واشار الى
التفصيل في آخر الفصل ونحن اذا اصدرنا حركات متعددة فما لم يحصل
خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقلها ارادة تلك
الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر
عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها
بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب
صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدا الاول اما لذاته
او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان
لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين هذا خلاصة

الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات الخ

الكلام في هذا المقام واما تقريره ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان تغايرتا يلزم
التركيب وان لم تتغايرا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم
ومع تكون عليته لاحدهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب
وبيره وعليه اما الاول فلانهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين
وهو ممنوع سلمنا لكن لا نسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة اللازم فان قلت اللازم
اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول الحيثية
انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا
وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في ابديته ولا بد ان يكون علة
لهما وهذه القاعدة وان كانت كلية مسطورة في جميع الصور والمسائل الا ان
المعلل لما اجرى الكلي في صوره ويستدل عليه ولا بعد فيه ولا سيما اذا كان
الدعوى واضحة والمقتضي زيادة الوضوح ولذا اليه اشار الشارح بقوله لزيادة
الوضوح وقال وذلك الشيئان الخ وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه
اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق
بل المراد اما اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص
الدلالة به تعالى قوله وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق الحيثيتان
اما ان يكون احدهما مقوما او لا بل يكون كل منهما خارجا والاول التركيب
فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشرطية من باحد اخر وهو انه لو كان
احدهما مقوما والاخرى خارجا لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام
فلا بد ان يكون حيثية الاستلزام سببا لكان خارجا فالكلام فيه اما
ان ينتهي الى المقوم والمراد بذلك اللازم الاول في قوله حيثية الاستلزام لذلك
اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل لحيثية الاستلزام قوله يلزم
منه التركيب اما في ماهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام تنتهي الى التركيب ذكر
اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين
فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود او بالتفريق اي الحيثيتين بل لا ان
على التركيب فاما ان يكون التركيب في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق
بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما في ماهيته
او بسبب وجوده بعد كونه شيئا ما حتى اذا كان شيئا في نفسه منقسم الى اجزاء

كان

كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفرقه الى اجزاء والى
جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير معقول
ووجه الحصر انه يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او بعد الوجود واما
التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو
تركب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشيء المنقسم
الى جزئياته او اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا
والثاني هو التركيب في الماهية كتركب الجسم من المادة والصورة
والاول هو ما يحصل بعد تقرر الشيء اولا والثاني كتركب الموجود من الماهية
والوجود والاول كتركب البيت من اجزائه ولجزئيات شيء واحد اذا
فرض كلها المجموعي وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب بالتفريق
غير معقول لان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والا
لم يكن جزئياته بل اجزاؤه قوله وعارض الفاضل قد علمت ان تغاير
الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد وصفها كما نص
الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام
الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الحيثيتين معناه ما يستدعي تركب
العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح
ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر
فمفهوم سلب الحجر فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان
كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للاخر ويعود الكلام
فيه او ينتهي الى التركيب وان لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان
المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه بالقيام الخ
وان لا يقبل الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الاخر
وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين ولو وردهما عليهما لا على
اصل الدليل وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول متعدد
لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب
ومسلوب عنه فسلب من الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب
اخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه باخر وقبول الشيء لمقبول غير

عنه غير مفهوم سلب الشجر

بقبول لآخر وكما ان السلب عن الشي واتصافه وقبوله تتعدد كذلك الشي تتعدد
بحسب تلك الكيفيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس
بج فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشي لتعدد
الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الا على شي واحد وهو ذات
العلة لم يكن له حيثيات متعددة متعددة لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم
تعدد الصدور التركيب فلم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول
التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد فلانه لو توقف
على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور توقف
على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام
ههنا وفيه نظر لان الشي المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كان له حيثيات
فتلك الحيثيات اما ان يكون خارجية وح يعود الكلام لانها اما ان يكون تعدد
الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية متفرقة فيلزم التركيب او خارجية
فيلزم ان يكون علية لهذا الجزء علية لذلك فيلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا بل
تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد ويجب تعدد الجهات والقول بكونه
واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور فهو حرانا فايلزم التسلسل
لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فانا
لما فرضنا صدور شي عن شي فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدور والصادر
ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا تسلسل اصلا وقوله الصدور يطلق
على معنيين مسطور فيه الخ لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح
القوم بل الصدور غير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا
شيان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان اضافيا الا ان
حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبل هذا
قوله واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لا بد من تجويز تخلف
المعلول عن العلة التامة فاما ان لم يجوز ذلك يلزم القول بحوادث لا الى نهاية
لان واجب الوجود وعلى ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا
لزم قدمه مع حدوث الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه
الاول انه لو وجدت الحوادث لا الى الاول فاما ان يكون لها كلية حاضرة اي اما

الحيثيات ملا

اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون ... ص

اما ان يكون

ان يكون نفس المنتهي فهذه الشروط المتسلسلة كما تنتهي الى قرب وجود والى وجود الى
افاضة العلة فتلك غاية ان يحدث بحسب حدوثه شرط شرط حالة مقربة للحادث
الى الحياة والعلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة بالحادث لانه غير موجود وبعد
بوجوده اخر وذلك الموجود واما ان يكون له تعلق بذلك الحادث
اولا والثاني ضروري البطلان مثل الاول وهو الذي نسميه مادة وهو
تلك الحالة المقربة امكانا استعدادا وبالوسائل بعد العلاء لم يزول الاستعداد
عند حصول الوجود فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد
التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفة
لم يزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة الصورة بحسب الاستعداد وبعد حصول
استعداد صورة العلقية ما فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا
بها ثم اذا حصل لها استعداد الصورة زال هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها
وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم قالوا كل صورة
سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم يتصور بصورة علقة في الاطوار لم
يتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة هي الموجبة لاستعدادها
اللاحقة فلو اعتقت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بانعدام قال بعض ليست
الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة
وتواترت عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها الهيولى
حالة تسمى استعدادا للصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة
اذا لم تكن لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة
وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان للاستعداد
معنيان بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول
الى افاضة العلة فالاستحقاق الوجود ويبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية
المقربة فهي منتفية عند الحدوث كما تحقق ومن حقق هذا الفن من معدة
يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان لزيد مثلا عدمين
عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد
اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو
يجتمع معه وتحقيق الاعداد وتقريب تاثير العلة الى المعلول والاعداد

اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفة ... ص

لا يجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة ... ص

بالفارسیة اماده گردانیدن یعنی ما و در الازه حتة تاثیر موثر اماده میکردانند
ولاشک ان المعد مقرب الی الوجود فان اپس مقرب للیبوم فلولم یوجد الیبس
لم یوجد الیبوم فالمعد یحدث فی المادة کیفیة استعدادیة لکنها لا یبقی مع المعلول
حتی اذا اوجد المعلول انتفی الکیفیة الاستعدادیة وانما اطنبنا فی هذا المقام
ولم نحترز عن تکرار المعنی الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام و مزلة
الاقدام قوله فظهر منه ان قول الفاضل الشارح قال الامام القول بان
الحادث قبل وجوده ممکن الوجود وقطعا بان الحادث قبل وجوده نفی محض وعدم
صرف فلا یصح الحکم علیه بالامکان او بغیره فان قیل الحادث قبل وجوده
اما نفی محض اولا وایاما کان فما ذکرتموه ساقط اما اذا لم یکن نفیا محضا فظ
واما اذا کان فلانه صح الحکم علیه بکونه نفیا محضا اجاب بان الحکم علیه بالنفی
لفرد اللفظ وضیق العبارة واما فی التحقیق فقبل وجود الحادث لیس هناک
شی اصلا فلا یصح الحکم علیه لان الحکم یستدعی محکوما علیه واذا لم یکن هناک
محکوم علیه استحال الحکم قطعا ثم عارضه بان الحادث قبل وجوده مقدور لله تع
ومتمیز عن العدم فلا یکون نفیا محضا وعارض فی المعارضة بان الممتنع متمیز
عن الممکن مع انه نفی محض وهو نقض اجمالی بکلها الامام فی تتمة معارضة وجواب
ان الحکم علی المعدومات انما لا یصح بالامور الخارجیة واما بالاعتبارات
الذهنیة کالامکان والامتناع فصحیح فمنشا الخبط هنا عدم الفرق بین
الخارجیات والاعتباریات ونقول ایضا ان اردتم بقولکم الحادث قبل
وجوده نفی محض ولیس شیئا انه کذلک فی العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه کذلک
فی الخارج فمسلم ولکن لا نم انه لا یصح الحکم علیه بالامکان ح وهو ظاهر قال
الم تقتلتم بان الامکان امر موجود وهما یدل علی انه لیس بموجود وجوه احد
انه لو کان موجودا لکان اما واجبا او ممکنا وهما باطلان وجوابه ان امکان
الحادث امر اعتباری فی نفسه لم متعلق بشی خارجی فله اعتباران احدهما
من حیث انه متعلق بشی خارجی وبهذا الاعتبار لیس بموجود فی الخارج
الا انه یدل علی وجود ذلک الشی الخارجی کما ان الاعدام کالعمی امورا عتبا
لکنها من حیث تعلقها بموجودات خارجیة یستدعی وجود موضوعاتها وثانیهما
هو امکان بل امکان وجود فی الخارج مستدرک بل لا معنی لقوله هو امکان

از تقریر

بلغ

المباحث فی النمط علی ما عنون به هذا خلاصة ما ذکره الشارح وقول الامام اوله مقصد
فی هذا النمط ان کل فاعل بالقصد والارادة فهو یستکمل بفعله مسطور فیه لان
المقصد لیس هذه المسالة لما تبین فی النمط السابق وذهابهم الی انه مختار
فلا بد من القول بارادة فلو کان کل فاعل بالقصد والارادة مستکملا
بفعله والترجیح المقصد ان کل فاعل لغایة مستکمل بفعله واللازم منه هو ان لا
یکون الباری فاعلا لغایة لانه لم یکن فاعلا بالقصد والارادة حتی یکون
موجبا فقد الوجه الاول اما توجیه الوجه الثانی فهو انهم لما استدلوا علی
القدم بان الفاعل اذا استجمع جمیع جهات الفاعلیة وجب ان یکون فاعلا
فی الازل کان عذر القائلین بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فیجوز
ان یتعلق ارادته بخلق العالم فی وقته وبابطال ذلک یندفع هذا العذر وفیه نظر
لانهم یجعلون للباری ارادة متجددة واما الارادة الازلیة فهم قائلون
کما مر انفا قوله وهذا الکلام یعکس نقیض للاول لو کانت قضیة انما کان لو
کانت قضیة لانه تعریف الشی وتعریف الشی لیس قصد تعالی بل تصوره وتعیین
مفهومه فلا یکون قول المرکب من المعرف والمعرف قضیة وانما قال عکس
نقیضه لان هذا الکلام اشارة الی قول الشیخ فمن احتاج الی شی اخر فهو
فقیر وموضوعه لیس نقیض محمول الاول لو کان قضیة وهو قوله غیر متعلق بشی
خارج عنه وان تغایرا فی المعنی ومحموله لیس نقیض موضوع الاول وهو الغنی
وان کان فی قوته وکلام الشیخ ایضا انما اعتبر النفی الاستغناء فی الامور الثلثة
لانه لو افتقر فی شی منها یلزم ان یکون فقیرا فلا یکون غنیا وقد عرفته
کذلک قال الامام لما فسر الغنی بانه الذی لا یفتقر فی احد الامور الثلثة کان
الفقیر مقابله وهو المفتقر فی احدها فیرجع کلامه الا انه لو افتقر فی احدها لا
فی احدها ولا فائدة فیه اجاب الشارح بطرفین الاول انا لا نم ان معنی الفقر
هو المفتقر فی احدها بل الفقیر اعم منه لتحقیق الفقر فی الاضافات المحضة وفی الملل
وغیرها وحمل الاعم علی الاخص مفید ولئن سلمنا ان معنی الفقیر ذلک لکن لا نم
ان حمله علی الفقیر فی احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد یحمل علی المحدود
ویکون ذلک مقدمة خطابیة مذکرة تقریبا للمعنی المحدود الی فهم الجمهور ویعلم من هذا
التوجیه ان تقدیم الشارح هذا المنع علی المنع الاول لیس علی الترتیب الطبیعی

ان فيما نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله مقابلا فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله
والا لجاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف اما الثاني فلان الامام قال انه خارج
عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة بقصد تكرير المعنى الواحد في الخطابة
والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن المقام مما يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه
فيما نعلله بغير العلة ومن اختلاف في النسخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل
فانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء في صفاته الحقيقية
ولا شك انه في قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان
مقابل الحد مقابل المحدود ولو لم يكن في هذه القضية فايدة لم يكن في تعريف الغني
ايضا فايدة في حمل هذا المعنى على المفتقر شيء منها لكن لا يلزم في ذلك ان لا يكون
من حمل الفقير عليه فايدة قال الشارح ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه
ما يخلو بعده وتقرب معناه الى فهمه قوله اعلم ان الشيء الذي اما يحسن
المقتضى هذا الفصل ان الفاعل لغرض يستكمل به وذلك لان فعل الغرض
يكون ذلك الفعل احسن به واولى انه يكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك
الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن
عن غيره فهو مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض عايدا الى نفسه
اما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل الغرض عايدا الى غيره لم
يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يحسن
غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لا لغرض عايد الى نفسه والى غيره بل لان
الفعل حسن في نفسه اجيب بان فعل الحسن في نفسه لا يخلو اما ان يحسن
في نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول
الثلثة قوله فيما قد تقرر مما يقال من ان الامور العالية المبادي العالي اما
اما فاعله وهو الباري تعالى واما بعلته وهو ساير المبادي العالية ولما ثبت ان
الفاعل لغرض يستكمل بفعله فالمبدا العالي لا يفعل لغرض في السافل والا لاستكمل
العالي بالسافل وهو محال واما المبدا الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع
الاشياء كما انه مبدا لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره
او يكون صدوره لذاته والاول باطل لما لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون
صدوره لذاته فيكون هو غاية الشيء ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا

بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي منها
فاعلية الفاعل فهو اذن كما في الفاعلية يكون غاية بذاته فكما ان منه الاشياء
كذلك لاجله الاشياء واما المبدا العالي فهو وان يكن غاية في السافل الا ان المبدا
الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية
بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما المبدا الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا
والى جميع الكل اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا ونفاه
تعالى هو كنفيه لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام شخصه بل هو لازم
من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل
بالتنبيه انتهى قوله وحصل ذلك بكون كل شيء منه اي حصل كون كل شيء له
بكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية
وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما ثبت ان الفاعل نفس الغاية
لو ثبت ان الفاعل لغرض يستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتنبيه
لا يقال لما كان الفاعل نفس الغاية فحاصل كونه غاية كونه فاعلا تعليل
للشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا
محذور قوله لفظ حسن مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي اقول الاجمال انما
يثبت لو كان لفظ حسن موضوعا للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع
غاية ما في الباب انه يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي ولما اذن الشرعي ذلك
[illegible] لا يراد بها الحسن العقلي او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي هو
كونه مطلوبا مؤثرا اذ قيل العلم ما سبق لم يرد به ان العلم حسن عقلا ام
نوط الحصول بما يؤثر ان كان حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح ما ينبغي
لا يراد به انه ماذون شرعا ان كان [illegible] بل انه ما يؤثر شرعا [illegible] لا ان الحكماء
لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي يقول على معان كون الشيء صفة
كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قايلون بهذه المعاني كلها اما
بالاوليين فظ واما بالمعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم مقتضية
للمدح ورذايلها مقتضية للذم والشيخ صرح بهذا حيث فسر القبح والحسن
في هذه الفصول بالمعنيين وكانه اغمض على هذا المنع ههنا تعويلا على ما صرح
ومنع الحصار معنى [illegible] فيما ذكره من المعنيين وهو خطأ قوله وكذلك القول

في الدواء المصحح هذا جواب سؤال حاصله ان يقال الدواء المصحح للبدن المزيل
للمرض يفيد صحة البدن او ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض
مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي لا لعوض عنه فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب
بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له او مضادة للمرض ثم
انها توجب الصحة وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات بل بالعرض الصحة وازالة
المرض وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيا وذلك
الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول
ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة وازالة المرض ليست افادة اولية لانه
يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة والمضادة للمرض وهو امر [illegible]
فيه يجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن وتوضيحه ان
الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي
مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف اقتضى [illegible]
تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة
يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون
جوادا الا بالقياس الى شي واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة وان
كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة عكس اناه
فانحلال الاعضاء لكن يوجب الموت بالجهة لانه يوجب انطفاء الحرارة
الغريزية يجب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت
والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف
الجواد والجود حيث قال وطلب معتدى لشي يعود اليه لم ينف القصد مطلقا
بل مقيدا بالغرض فيدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولولا القصد في الافاضات
الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان فرضنا انه لم
يعتبر القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيده وبه يندفع جميع
النقوض قوله فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل شيئا عن غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل بما يحصل فعلا او بما يستعقبه وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع
النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار في الفصل المتقدم
بان الشي اذا احسن له ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحسن له الا حسن

نونه

فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله لانه
يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشي
الذي فعل شيا لو لم يفعل لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص من الذم
اي مستفيض على ما فسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين
واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في
موضع اخر منها حيث يفسر الغاية قال اذ لا يكون صدور ما عنه بقصد
وارادة وقال بعد ذلك ليس المعتقد من هذه الفصول ان كل فاعل
بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المط ومن البين ان جميع ذلك
ينافي ما سبق من انه تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس
فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة
لا لغرض قوله هما قضيتان اشركتا في الموضوع القضية المذكورة في
الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها الى الذي يفعل شيا لو لم يفعله
لم يكن عنه ما هو حسن له والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو
الذي يفعل شيا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية
الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح
الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا
تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن
تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما
محمول القضيتين فلا خفاء في تغايرهما لكن تغاير المتخلص بالمستفيض تغاير
الخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلص
من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله كمالا قوله لا يجوز ان يطلب
مخلصا كان سائلا يقول حكمتم ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض اصلا و
المبادي العالية لا تفعل لغرض في السافلات ولا شك ان صدور الموجودات
على الترتيب والنظام اللائق بها ليس بحسب طبيعته ولا جزافا واتفاقا فصدورها
من المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية الباري تعالى العالم
بها وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر
لساير الموجودات مع ادواتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود

فی وقته وتلک الموجودات غائبة عنه فی اوقاتها کما هی حاضرة له ولعل الفرق
بین هذا المعنی والتقضی اعتبار الوجه الاصلح فیه دونه **قوله** والمقصود
الغرض لما کان النمط فی الغایات اراد ان یبین غایات افعال الموجودات
اما واجبا او ممکنا والممکنات اما جواهر مجردة عن المادة او عنها او عرضا والجواهر المجردة
عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبیر وهی النفوس او غیر متعلقة بها
وهی العقول فاراد ان یبین غایات افعال المبدا الاول والمبادی العالیة ای الجواهر المجردة
فبین اولا ان الواجب لا غایة لفعله بان ذکر وصف الغنی ثم برهن علی الدعوی
ثم اکده بالوصفین الآخرین ثم جعل الحکم عاما للمبادی العالیة ولما فرغ عن القول
شرع فی غایات افعال النفوس وهی اما سماویة او ارضیة هذا هو ترتیب البحث
فی غایات هذا النمط **قوله** ما معنی انه یلزم ان لا یکون غنیا ولا ملکا ولا
جوادا ان عنیتم به انه متی فعل ما وجب علیه لم یستحق الذم ومتی لم یفعله کان
مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلک مح وهل هذا الا الزام الشی علی نفسه ولم لا یجوز
ان یستفید انه تم بذلک الاولویة لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فیه
وان عنیتم به معنی آخر فلا بد من بیانه هذا هو عبارة الامام والقول
لا شک ان الاستفسار انما یکون حیث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد
بین مفهومات الغنی والملک والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا
ولو فرضنا فیه اجمالا فسلب تلک الاوصاف لا یحتمل ذلک المعنی وهو انه متی
فعل لم یستحق الذم ولو لم یفعل استحقه فهذا استفسار لمعنی لا یحتمله اللفظ اصلا
فهو قبیح فی المناظرة فلا یقال ان عنیت بالانسان الحجر فلا نم انه لیس بجماد واما
قوله وهل هذا الا الزام الشی علی نفسه فقد بین الشیخ بانه یلزم ان یکون المقدم
عین التالی وهذا ایضا فیه ما فیه لان غایة تقریر الدلیل ان یقال لو کان فاعلا
بالقصد والارادة لکان ذلک الفعل اولی به من الترک فانه لو تساوی
الفعل والترک بالنسبة الیه استحال منه ترجیح الفعل ولو کان ذلک لکان
مستکملا بفعله ولو کان مستکملا بفعله یلزم ان لا یکون غنیا ولا ملکا ولا جوادا فههنا
مقدمات اربعة ولا مقدم فیها عین ذلک التالی بل المغایرة بینهما بین
لا یخفی علی ان قوله فی الجواب ما معنی قوله البارئ تعالی لو فعل بالارادة لم یکن غنیا
یدل علی ان المقدم لکونه فاعلا بالارادة حیث یکون عین قوله متی فعل

ما وجب لم یستحق الذم ولعل المراد انه لو عنی بقوله یلزم ان لا یکون غنیا انه
مستکمل بفعله فهو الزام الشی علی نفسه اذ الکلام ح انه لو کان مستکملا بفعله
کان مستکملا بفعله الا انه فرض للاشتکال صورة الوجوب لیکون الاشکال
فیها اظهر ولهذا اقال الشارح معناه لو فعل علی وجه یکمل به لم یکن کاملا بذاته
قوله فقد بین فی النمط الثالث اعلم انا نحرر هذه المسألة من الابتدا
لیترتب الکلام منه الی الانتهاء ولا نبالی بتکرار بعض ما سلف فان تکرار
الدرس مما یحدث نشاط النفس فنقول قد بین ان الحرکة المدورة السماویة
ارادیة لان حرکة الجسم البسیط اما قسریة او طبیعیة او ارادیة لانه مبدأها ان کان خارجا عن
المتحرک فهی قسریة او لا وح اما ان یکون مع شعور وارادة فیکون ارادیة
او لا فیکون طبیعیة ولا یجوز ان یکون حرکة الفلک طبیعیة ولا قسریة فتعین
ان یکون ارادیة اما انها لیست طبیعیة فلان کل حد من حدود المسافة تترکه
بالحرکة المستدیرة یکون ترکه هو التوجه الیه فلو کانت طبیعیة یلزم ان
یمیل بالطبع بحرکة واحدة الی ما یمیل عنه بالطبع ویکون طالبا بحرکة وضعا
ما بالطبع فی موضع وتارکا له هاربا عنه بالطبع ومن المح ان یکون المطلوب
بالطبع متروکا بالطبع والمتروک بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها لیست
قسریة فلان القسر علی خلاف الطبع فلما لم یتصور الحرکة الطبیعیة لم یتصور الحرکة
القسریة وقد تقرر ان الجسم اذا لم یکن فیه مبدأ میل طبیعی لم یقبل الحرکة
القسریة وههنا سؤالات الاول ما ذکروه فی الحرکة الطبیعیة یقتضی ان لا
یکون حرکة الفلک ارادیة لان ترک کل وضع لما کان عین التوجه الی ذلک
الوضع فلو کانت الحرکة ارادیة کان ذلک الوضع مرادا وغیر مراد فی
حالة واحدة وانه مح والجواب عنه بجواز کون الشی الواحد مرادا وغیر مراد
من جهتین فان مبدأ الحرکة اذا کان له شعور جاز ان یختلف اغراضه بحسب
ما اذا کان عدیم الشعور اذ لا یتصور اختلاف الجهات والاغراض الثانی
انا لا نم ان ترک حدا او وضع هو التوجه الی ذلک الحد او الوضع بل ترک
حصولا فی حد او وضع وتوجه الی مثل ذلک الحصول فی ذلک الحد او مثل
ذلک الوضع فهنا انعدام مثل ذلک الحصول وذلک الوضع بترکه وامتناع
اعادة المعدوم فالاولی ان یقال ان طلب وضع معین بالطبع وترکه بالطبع

كما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل
وضع يجب التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نم انه يلزم منه ان يكون المط بالطبع
متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المط هو الوضع وهو مم لجواز ان
يكون المط نفس الحركة او شيئا اخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون ذلك المط الغير والمط
بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا
فتعين ان يكون المط الوضع الرابع انا لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف
الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الموضع ونقسر على
الحركة عنه ولئن سلمناه فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز
ان تقتضي الجسم السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط
الثاني من ان مبدا الحركة الفلكية طبيعي واذ قد بان ان الحركة السموية ارادية
فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول صح لانه اما ان يكون ممكن
الحصول ولا فان كان ممكن الحصول فاذا ناله انقطع حركته والا استحال طلبه
ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا
يكون مرادها كليا اذ المراد لا بد ان يكون مدركا والمدرك الكلي ممتنع
ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها
انا لا نم انه ان حصل المراد الجزئي تقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد
بواسطة نيل ذلك المراد لارتياد جزئي اخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما
حصل له وضع جزئي طلبه يستعد لوضع اخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها
انه لا نم انه اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه وانما لا يجوز ان كان
يتخيل او يظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا
جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع اولا
الى اخر ما ذكره ثم انه اذا ثبت ان المراد كلي فمبدا الارادة الكلية
لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية
لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على
السوية فلا تخصص بعضها بالوقوع فلا تحصل بعض تلك الافراد الا بارادة
جزئية منبعثة من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا

فلا تختص

فلا تختص بالذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة
جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولما تشابه جرم
الفلك لانه بسيط لا تخصص لبعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية
في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية
في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك
الفلك ذات مجردة فالذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل
فهي العقل والا فهي النفس فلا يخ اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل
او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك
السماء يستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بصحبته فعله بل جميع
كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية
وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية
اما انه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم
بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده
موجودا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصل لان حاله
متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع
الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية ثم اعلم ان التقرير منطبق
على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل
يكون كمالاتها حاضرة حقيقية اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله ليست
جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك
السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس مع الى اثبات الارادة
الجزئية له لكن تقديره انسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس
بمحرك السماء والمط تحصيلها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي
ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان تقول المراد الكلي اما ان
يكون موجودا او معدوما ومع ما هنا البثوت للعقل وكذلك قوله فانه مع
لا مور جزئية متجددة ومتصرمة على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية
كاف واما متجددة لتقريرها لفهما عن تقريرها في الاستدلال الا اللهم الا ان
يقال ان ذلك ايماء الى دليل اخر وهو ان محرك السماء له ارادة متجددة

يتجدد وتتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة المنصرمة تجدد وقوعها
على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائم
ثابتا متشابه الاحوال ولما كان هذا الاستدلال لاثبوت الارادة الجزئية
ونفيها كما كان ذلك الاستدلال لثبوت الارادة مطلقا وسلبها جميعا
في وجه واحد لان ماخذهما وهو الارادة واحد بقي ههنا اشكالان
احدهما ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل نافية للمراد
الجزئي ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا فالطلب
او مفقودا فالمحصل فنقول نعم كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية بطريق
فلاحج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا
يكون له ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة
انما قامت عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما
كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلق
به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدة الكمالات
بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله
فادون مبدا الارادات الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل
كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدا الارادة
الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط ارتباط النفس بالجسم وقد
ثبت انه كذلك هف قوله لانه لم يرد ان يصرح اعلم ان التلامذة ارسطو
نقلوا عن ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادات
جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدا الارادة الكلية لم يستحسن ان
يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان قوله
ولا يمكن ان يقال ان تحريك السماء لداع شهواني لما بين في التنبيه المتقدم ان
للافلاك نفوسا تحركها ارادات ومبين الغاية من تحريكها فنقول لما كانت
حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اي مدرك
بالحس فان كان محسوسا فاما ان تطلبه للجذب او تطلبه للدفع وجذب
الملايم هو الشهوة ودفع المنافي هو الغضب وهما محالان على الفلك
اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملايمة

الى حال

الى حال ملايمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة
الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد
المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وهو العشق
فرط المحبة
وح اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه ذاته او صفاته لان
العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبهه صفته
فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق فما فرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد لزم
انحصار الاقسام في الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته
والقسمان الاولان باطلان لان المط اما ان يحصل دفعة او لا والاول
واياما كان يلزم احد الامرين اما طلب المح او توقف الفلك وهو ح غير
ان تكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود له
وهو يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون نيل التشبه المستقر اي شبها واحدا باقيا
واياما فيلزم احد الامرين او يكون نيل التشبه الغير مستقر اي شبها بعد شبه
بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخ اما ان يحفظ تعاقب الافراد او لا
يحفظ والثاني باطل والا لزم توقف الفلك فالمط شبه محفوظ النوع متعاقب
الافراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث
برائه من القوة اي في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات
بكمال غير متناهية فيكون للفلك معشوقا موصوفا بصفات كمال غير متناهية
وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول
بل يكفي ان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمرادها لا بد ان يكون معشوقا
وح اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل
فنقول المط اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس محسوسا فلا بد
من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن فقوله
فهو اذن التشبه بجوهر كانه الصادر عن عقلها العملي اي القوة العملية وهي التي بها
تحرك الا انها فهي تتصور اولا شيئا ثم تحرك الا انها تحصل ذلك الشيء فكذا
الفلك تتصور امرا ثم يتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون اما
شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة
وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان

معناه ان للنفس قوة نظرية وهي التي ينفعل بها بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية

لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بها يوجد بالحركة اما الوضع او الكم
او الكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان
موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله
او لغيره فان كانت لنيل حاله فالمطلوب حصول صفة المعشوق له ولا شك ان قيام
صفة الشي بغيره ممتنع فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق وتشبه
كمالاته وموازاته واليه اشار بقوله فالحركة لا يتوصل بها الى حصول حال للمتحرك
وان كانت الحركة لغير ذلك لا يكون ولك الغير لا شبهة انه جهة والاخذ تحمل
للمعشوق في الغرض من الحركة اقول هذا القدر يكفي في بيان الحصر والمقدمات
الباقية متدرك قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله ولا يجوز ان
يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق
لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم لان ما ينال
بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك
فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم
احد المحذورين بل المعشوق في نفسه شي موجود والالذات لا ينال بالحركة
وهو مطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة ايضا
على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب التشبه
المنقطع بالدايم محصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا
انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم التشبه الغير المستقر الى انحفاظ
النوع وعدمه وفي قوله لا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة
واحدة ولا عدة مشابهات بل جميع المشابهات لوجوه غير متناهية
لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع متعاقب
افراده غير متناهية في اوقات غير متناهية وهذا الكلام جواب سوال وهو ان
يقال الغرض من الحركة لو كان شيئا غير مستقر فالمراد اما شخص التشبه
او نوعه وايا ما كان يحصل تشبه واحد ومع يلزم وقوف الفلك اجاب
بان المراد التشبه بكماله اي التشبه بوجوه غير متناهية ولا يتحقق الا على تعاقب
مستمر محصله الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما مع
ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير

متناهية والاول والثاني باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على
التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية
بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق
متشبها تاما بالامور التي بالفعل من حيث بارتها بالقوة فمنه يخرج تعميم التشبه
المحفوظ النوع الى جهات الكمال والنقصان وقوله وانشاحه الجزاي محرك
السماء في حال استفاضة الكمالات من العقل تفيض عنه رشحات الخير الى عالم
الكون والفساد ويكمل بها استعداد المواد الناقصة فتلك الافاضة
ليست لغرض في السافل بل من حيث انها تشبه بالعالي وقوله وهيئاته
في احوال الوضع اي سبب ذلك التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك
يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
ويحصل له بواسطة كل وضع تشبه الى الامور التي هي بالفعل من جميع الوجوه
ثم اذا زال وضع زال التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل
وضع اخر حصل تشبه اخر فكان الوضع تحفظ تعاقب الاوضاع كذلك
يحفظ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويفيض بواسطة تلك المشابهات
الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع
ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع ع
كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس ونحن لا نعرف حقيقة
ذلك التشبه هذا انتهاء تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب
او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك
سلمناه لكن لا نم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط تشابه
اجزايه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجايز ان
يكون للفلك شهوات غير متناهية ولين تنزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان
القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد واحد
اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دايما ويلزم احد المحذورين
على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب المعشوق احوالا الا اذا كان ذات المعشوق او حاله
تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكره من التشبه ثم قارا وفي الوجود ملم لا يجوز ان يكون المطلوب

بعد ذلك لانم ان الموصوف بصفات كمالية غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجايز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون تلك الصفات اسبابا على حصول التشبهات للافلاك ولهذا احتج على الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بجاوز على تقدير اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدا الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل والفلك لو انغمت التامل في الدليل المذكور ودفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله وتقرير الكلام توجيه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخ اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو ح لان كل جزء من اجزاء الفلك يحتمل ان ياتي كل جهة وعلى كل حد تعرض من السرعة والبطوء وذلك معنى تشابه احوالها وبهذا ان كان لهيولياتها فان الحالات بالنسبة اليها متشابهة فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله هذا هو التقرير المحرر المنقح لبيان المط وكثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن في اول ابطال نقيض المط وذلك ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطوء وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقدير هذه الكبرى في هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة الخ بيانا لابيان الصغرى وان كان هو الظاهر مع ذلك في تقديم بيانها على بيان

الصغرى

الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوقع المبين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف ما تقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد الاحتمال الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المط فان اجيب بالتمسك بما ذكره الشارح في اخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لانم وانما يلزم لو كان الحركات مستندة اليها وهو ممنوع فان من الجايز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة فيكون عروض جهة لها بواسطة امر اخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة ومقتضى هذه الحركة بل لان البدن لا يمكنه الصعود وسلمنا لكن لانم ان اختلاف تحريكات نفس الافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف او في ساير الاحوال فلئن سلمناه لكن لانم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها لم لا يجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة ولا بد له من بيان قوله واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قايلون بوحدة المتشبه به فان الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل عقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللايقة به من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا دخل لخصوصية عقل عقل في ذلك فالفلك لا يطلب التشبه الا بوجه خروج جميع كمالاته اللايقة به من القوة الى الفعل وهو شي واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى هو استخراج الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل مشترك بين ساير الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات

حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون بمتشبه جزئي فلا
يلزم وحدة المتشبه به ولا اتحاده في ان جواب الطبق على التقرير الثاني لعدم احتياجه
الى تقرير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون بمتشبه به جزئي هي
مفقودة في الشرح قوله وذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام في الفصل
السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي
هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل
فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن
واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهبوا الى
ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافل
فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصد وهو التشبه والحركة المخصوصة
في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل ولهذا اختارها الشيخ
في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة الحركة لاجل
المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل
جزئية الفلك كالحركة لكن اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا النقض وان
سماه الامام معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل
كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو
المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله
بل اذا كان الاصل الخ واعترض الامام عن الطريق الاول بان مقصد الفلك
هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل فاستخراج
الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة احرى ما كانت تحصل المقصد بخلاف
السكون وتحرير جواب الشيخ ان القوم قدروا استواء الحركات في تحصيل الوضع
وذهبوا الى ان اختيارية الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير فالشيخ
ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة
لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة
في تحصيل الغرض منع انه تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض
ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بازاء حركات جزئية ولعلها لا تحصل الا
بالحركة في هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي

وجواب النقض الاجمالي يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن
المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله
ليس مراد الشيخ بتجويز السكون على قولهم كما قال به الامام فهو زايد لا دخل
له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى الفعل ايضا واصل الحركة الخ تمام
الجواب ودونه قوله مخلد الشيخ جمع من قولي الفيلسوف الاول ان
المراد من قول الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قول الكثرة ان المتشبه
به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله والجواب عن الاول تقريره
انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات
قلنا لا نم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك
لكن نختار ان المتشبه به هو غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نم لان
المراد بالمتشبه به ما له دخل في التشبه والمبدأ الاول كذلك لانه علة
وجود المتشبه به فله مدخل في ذلك قوله تصور كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء بسبب انه متصور شيئا ويدرك
كما لا يحرك شيئا اخر والمثال ان النفس الانسانية ربما يتخيل امورا توحش
في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس فيسري الانفعال
الى البدن ويعرض له حركة ووحشة فكما ان حدوث الانفعال في النفس
يوجب حدوث الانفعال في القوة الخيالية وهو يوجب حدوث حركة البدن
فلا بعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال
خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوة قد تكون
على اعمال غير متناهية النهاية ثم اعلم ان الكم بالذات ليس كم بالذات
بسبب الكمية والقوى ليست كميات ونهايتها ولا نهايتها بحسب كمية آثارها
اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها
ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها
ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا امكن ان
يعرض اللانهاية فيه من جانب الازدياد ويمكن ان يعرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد وهو الاختلاف
فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير متناهية بحسب المدة واما في جانب الانتقاص
بحسب الشدة لان حركتها اما ان تقع في ان وهو محال او [illegible] وقوع الحركة

في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد
فلا يكون تلك القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف لم يعتبر
الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي
بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدرة فانها متناهية
بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب
العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية
بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية
وكل دورة حركة فحركة الفلك يشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان
انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من
الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية
واما الثالث فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام تحقيقا ان الكم لذاته
او ما له كمية كالجسم او ما للشيء يتعلق بكمية كالقوى فانها تتعلق بما يشبه له
كمية [illegible] واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان
النهاية واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما
للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم
المنفصل فهما نهاية العدد ولانهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير
النهاية فيكون لانهايته لانهاية المقدار لا انفصاله يمكن ان ينتقص الى
غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال واما لكنه عند انفصال الاجزاء
يكون كما منفصلا فيكون لانهايته لانهاية العدد وقوله والشيء الذي
له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار
بقوله او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب اعمالها فان كان اعمالها
غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية فان كانت
اكثر كانت اقوى وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل
بان يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان اقصر
كان القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد
الزمان فقط فالقوة ان علقت في زمان غير متناهية سواء يعمل في ذلك
الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية

وان علق

وان علق في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت
القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات
وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة
الاولى يكون اقوى وليس كذلك فالحق في التقسيم ما ذكرنا قوله
والحركات التي تنيل حدوده والغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست
الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة
والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة
الحافظة للزمان حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة هذه اقسام
ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون
الحركة الحافظة للزمان مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون
اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو
ممتنع واللازم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فيتنيل تلك
الحركة حدا معينا ونقطة وهي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف
فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف
وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة لو انعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون
الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى
غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالبديهة انا اذا وصلنا الى زاوية
الانعطاف فلم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان
يكون الحافظ للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة
من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة فلامتناع
انفصال الحركات لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك
الحدود وانما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان
ففي نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان
الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم اذا
جاوزه ولكن الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما
يحصلان في آن فلا يخ اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة
وهو ح واللازم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره

فاما ان تخلل بين الآنين زمان او لا فان لم تخلل يلزم تتالي الآنات وهو ممتنع
لانه لو اجتمع انان يحصل منهما امتداد وكل الامتداد والزماني منطبق على الحركة
والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان
السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ
قد وصل عليه ولا عنه لانه ما ابتدا بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشيخ بالحدود
المفروضة في المسافة حتى لا انتقال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة
انما يكون واصلا اليه في ان الى اخر الدليل فان قلت لا نم ان المتحرك
واصل الى الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم ممتنع فان الحد المفروض معدوم
فضلا عن الوصول في ان قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض الا
الحصول في حيز اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك
الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض لازم وانما قيد الحدود
بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل
فربما يلتزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا
اذا حركنا كرة على دولاب دائم وفرض فوقها سطح البسيط بحيث يلقاها
عند الصعود فالكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير مماسة لذلك السطح
ثم تصير مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني ان المسافة اذا
حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض او كان
اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود و
حاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة
كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط لفلكه كما اذا كان في ذروة
التدوير على اوج حامله او في حضيض التدوير وحضيض حامله ووصول
الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقط الاعتدال وهذه النقوض
ايضا محدودة والمفروضة قوله وقد ابطلها الشيخ في الشفاء لما كان
المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا امكان ان يقع فيه ابتداء
الرجوع وان يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك
انه يصدق عليه في كل ان يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق
فان اراد بان المباينة هو الاول فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز

بلغ

ان يكون هذا الآن عين ان الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون
هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان
الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة
عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون
فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن
ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان اراد بان المباينة هو
الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون
بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات
حركة الرجوع يحصل بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع وحجة
الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين
فالقوة المحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة من غير علة الموصول
الوصول من غير علة والوصول اني لا كالحركة فانها لا يقع في الآن
واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر
وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد في الجميع علم بلا
لجواز ان يكون الوصول في ان هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول
في كله وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك انما اورد بدل نقط المباينة لا مماسة
اذ لا فرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة ولكن
نقل هذا الكلام من الشيخ للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك
الموصل على القوة المحركة وح يكون التعرض له ولوجوده في ان الوصول
مستدركا في الاستدلال اذ يكفي ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون
وصولها الى ذلك الحد آنيا وزوال الوصول عنه في ان آخر واما ان الوصول
عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشيخ قرر الحجة بمثلين كما صرح الشيخ
في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما يوجد عن
علة موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل
الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى
الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد

غير التعرض وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا
فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في ان الوصول لانه علة الوصول
والعلة يمتنع بقاء المعلول اذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود
ميل اخر لان حركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن
ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين
مختلفين في آن واحد وانه ممتنع وفيما بينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه
لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا
الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول وهو
بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من
وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما يعيد عن علة مساهلة لان
الميل اثر للطبيعة كما تقرر فكيف يصار مصدر الحركة ولو قال الحركة
الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة وتلك العلة اعتبار ان يخلص
عن الاشكال وثانيها انه يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم
المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا في ان
الوصول لاستحالة الوجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين
يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالاخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال
ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة
لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال
الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى
حد اخر فاذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو معدوم
في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها
انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما
تحرك الجسم الى حد فوصل الى ذلك الحد ان ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد
زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه
ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول
فلا يكون فيه الوصول فهناك انان ان الوصول وان اللاوصول وبينهما
زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين

فلا بد

فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق اخر في الدلالة
وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة انما يتم بدون
المقدمة القايلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليست
مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال الميل لا يختار
في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة
اجاب بانه ليس كالحركة فانها آنية وتقتضي الزمان الا ان الميل يوجد
في الآن ويستمر والحركة لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم
بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فممنوع وان اردتم انه علة معدة
للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في ان الوصول لعدم اجتماع العلة
المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد متوجها اليه
فلو وجب بقاء الميل الموصل الى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك
الى حيزه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه
ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك من الهواء الى حيزه الطبيعي فلا
شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا
الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقلا موصلا ويبقى ما دام
في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المتحرك الموصل والميل الثاني
فلم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد
والاخر مبعد عنه وهذا لا يتاتى في المحرك الموصل وجوابه ان من البين
امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحي
عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا او صعد بايدينا في اثناء حركته
عليه حتى اتركناه فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة في جهة الهبوط فلو سكن
الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان
الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون
الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقذوف في الهواء
كان سكونه اما طبيعيا او اراديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس
كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا مقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو.
تم ١٢٦٢

وجوبه السكون كالامتناع الخلاء فقد يكون سبب الحركة التخلية قوله
والحد اعم من النقطة لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل
من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كان في اين او
كم او كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتي ينفعل حدود
الان كل حركة من الحركات يتوجه الى غاية فهي منتهى الى تلك الغاية فهي
فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحد والنقطة لان البيان في الحركة الاينية
اسهل فلهذا اختص الدعوى بعد ما عممها قوله واما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول هذا ليس توصيفا للحركات بل
هو محمول عليها فلو قال انما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها
لان الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المشتبهة المنقطعة والحركات
المشتبهة المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالفعل اي يقع بها وصول
الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجهة الى حد اما
ينقطع بالوصول اليه وفيه مسامحة لان الحركة ربما يتوجه الى حد وتنقطع
دونه دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود
المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا البيان
فايدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والفايدة انه
لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها
في ان ثم اذا ابتدات حركة اخرى يكون ابتداؤها في ان اخر وبين
الانين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة الاخرى هو ان
انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك
ان المراد بالحدود هي التي يجعل حدودا واحدا والحركة هي نهايتها
وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ وفي قوله هي التي يقع بها الوصول اي
وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة وذلك ظ واما قوله
فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة
اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية واعلم
ان اتمام البرهان ليس متوقفا على هذا العكس انما يقدم من النقض
وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي يقع بها الوصول والعكس

والمساواة

والمساواة لكن من الجايز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد
منقطعة تنقطع ولتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود
الحركة وهو غاية ما في الباب انقراض الحدود في الحركة واما وجود حد
في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدي حركة اخرى مخالفة لها فلا واما
قوله والحركة الواحدة التي لا ينقطع ولا يقع بها وصول الا بالفرض
فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة
كيف انعكس الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المعروضة
وما ذلك الا مناقض محض قوله واشار الى امكان وجوده في ان
بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة هذه اشارة الى امكان الوجود
بعد الاستدلال على الوجود وهو برهان والاولى ان يقال انه
جواب لسؤال ذكرناه في الميل قوله ثم اثبت بعد ذلك الان الثاني
لما كان حاصل الدليل ان هاهنا انين ان الوصول وان اللاوصول
وبينهما زمان السكون وفرع عن اثبات الان الاول اثبات الان الثاني وانما قال زوال
عن المحرك الموصل كونه موصلا لان الموصل اصلي وهو الطبيعة والا اراده
او القاسر وغير اصلي وهو الميل والميل وان العدم في جميع زمان زوال
الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال والقايل
ان يقول حمل المحرك الموصل هاهنا على الطبيعة بناء في ذلك ولهذا
حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في
ان الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
هذا الان الذي يصير فيه غير موصلة فبينهما زمان سكون وقد مر ما فيه والصواب
ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه فارقه فهناك
امر ان انعدام الميل بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان
الميل الاول يمتنع اثبات انعدام الميل فلهذا لم نقل ثم ينعدم في جميع زمان
مفارقة المتحرك عن الحدود وذلك لان المتحرك الموصل موجود في ان
الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية
انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في ان الوصول
والا لاجتمع الميلان المختلفان في ان وهو محال بل بعده في ان اخر فيه اللاوصول

غير الان الذي يصير فيه موصلا

انه يوجد في زمان المفارقة وزوال
الوصول ثابت بالوجوب والكلام
هاهنا غير حاجة الى اثباته فليتامل

[illegible]

وغاية تقريره كلام الشارح في اثباته الان الثاني ان يقال زوال الوصول
وان استمر زمانا الا ان حدوثه اني لان الميل الموصل موجود في زمان
ثم صار غير موصل في زمان اخر فلا بد ان يكون بين الزمانين ان
فذلك الان لا يجوز ان يكون ان الوصول ولا ان اللاوصول لاستلزامه
ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون ان الوصول لان السبب الموصل
في زمان الوصول موجود والشي الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم
والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فلم
يطر الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون
في جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللاوصول الذي هو
الان الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي
ثبت ان الوصول اني واما استمراره في زمان فهو موقوف على سكونه
حتى اذا فارق الحد لم يبق الوصول ثم اثبتنا السكون بذلك لذاته
الحجة ثم ثبت ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نم انه ينعدم
اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم
ثم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب
عدمه سلمناه لكن انعدام الشي كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز بانتفاء
شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان
الايصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا يكفي ان يقال اللاوصول اني
لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل اخر في ان فيه
اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان ما ذكره
اثباته الان الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول انما
هو بالميل الثاني والميل الثاني اني فيكون هناك ان فيه الميل الثاني وهو
ليس ان الوصول والا لاجتمع الميلان بل ان اخر فيكون هناك
ان فيه الميل الثاني بين الانين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما
يزول بالميل الثاني وهو اني لا يحدث في زمان اللاوصول بل في ان
ابتدائه فيكون في ذلك الان اللاوصول فهو لا يكون ان الوصول فلو
اثبت الان الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثباته اللاايصال الى

اثبته بالطريق الثاني فالحجة تثبت مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان
يقال ان اللاوصول ليس ان الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في ان
واحد **قوله** واما لم يذكر المحرك الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع
الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين لكن الشارح ذكر المحرك الموصل والميل
الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول اني فزعم ان الحجة تمشي
من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لعلهما يمتنع الاجتماع لذاتيهما
بناء على ان القاعدة المشهورة ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب
والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما
يستلزم عدم الاخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الاخر
ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول يمتنع اجتماعه
مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر
المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه
عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون
زوال الاتصال انيا موقوف على اثباته فان كون زوال الاتصال انيا
موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين
بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون
ذكره كذكره لاصاب وكفى **قوله** لان سبب الحركة اعني الميلين معدوما
تقابل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول
الذي هو الموصل موجودا فيه فيكون الميلان معه والجواب ما مر من ان
السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا لانه معد مزيل عن الحد ولا شك ان
ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا
لا ينافي وجود السبب الموصل بالاعتبار الذي **قوله** والانحصار الان زمانيا لان
الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا انا
قوله لان هناك قسما ثالثا فان الان حد مشترك بين الزمانين فاذا
انتهى الزمان الاول بطرفه حدث ذلك الان فهو واقع في كل جزء من اجزاء
هذا الزمان الثاني ولا استحالة في ان يكون الشي معدوما في زمان وفي
ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يتصل ان ينقلب الشي بصفته في زمان

ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا
ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في
طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والآن الذي هو
للآن الآخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا واما الحاصل
الاول موجودا واما الآن الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل
في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يحصل
بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا واذ صح قوله
واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل
على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن
على سبيل التدريج بل يكون دفعة في آن فيلزم تتالي الآنات فلا حاجة
الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو
حاصلا فيه على انه ليس يلزم من الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح
به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان
امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه المقدمة كفت في الاستدلال
لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نم ان كل حادث يكون لحدوثه
آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة
فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم
تتالي الآنات قوله اقول على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل
التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية اتصالية يمتنع ان
تقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة و
حصول الحركة ليس حصول [illegible] غيره في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة
اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد
نعم لو يفرض للزمان اجزاء يفترض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك
الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول
اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو الحصول في الزمان لا في
طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن
لا في الزمان والحصول في زمان دون الآن والحصول في الزمان وفي طرفه

ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان
آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم
في طرف الزمان لان الحركة زمانية ثم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من
آنات الزمان حركة والتمثيل بالآباء وحصول ما ينافي ما تقدم من ان الآن
واقع في الآن الحاصل وما تاخر من قوله في الغاية فان كون الشيء غير
موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع
والتثليث فانها يحدث في الآن ويستمر وقد ظهر مما ذكرنا ان بين حصول التدريجي
بالحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون
على وجهين احدهما حصول ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول
التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه
في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره
فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم ان لا يكون عدم الآن
تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله
في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان كنسبة
النقطة يوجد في طرف الخط فقط فلا يوجد في الجزء في نفس الخط فلا يلزم
منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف
للزمان ومعدوم في جميع الزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس طرف
آخر للزمان وتحرير الجواب عن شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول
من الزمان الشيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن يلزم ان يكون
الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل
بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة
عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة
قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نم هذه الملازمة وانما
يلزم ان لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق جزء البعض
باشعار الجزء من الزمان والحركة لا باشعار الحركة واعترض على الحجة المبنية على
الميلين يمتنع وجود الميل ثم يمتنع اجتماع ميلين مختلفين ثم بجواز وجود ميلين في
زمانين بان يتصل الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل

الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا الجو
رجو والميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آنا
يوجدان معه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام
فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد ان
الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل
اول ذلك العدم فلا يلزم وجود ويمكن هذا الوجه بالاعتراض انه على
ان المقتضي من هذه الاعتراضات ظ بعد الاحاطة بما مر **قوله** وتقرره
ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال كل حركة
من حركات المختلفة اعني التي بها حد و ونهي الى سكون فهي لا تحيط الزمان
واما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر مم لان الحركة
على سطح مربع مثلا حركة واحدة ومع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم
الا ان يستدعي حدود والمسافة حدود والحركة وفيه ما فيه **قوله** وما
ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللاماسة
غير مناف جواب السؤال وهو ان زوال الوصول هو اللاماسة والشيخ قال
لو بدلت المباينة باللاماسة لم تتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة
باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثاني
وعدم اتمامها باللاماسة لا لاقتصارها عليها فلا تعتبر لا اثر له في المعنى
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المطان القوى الجسمانية
يمتنع ان تكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في
العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان
اما بالقسر فلانه لو حرك جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة
او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير
المتناهي وانه محال لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة
الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهي
تحرك جسما في الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ لانا نقول لا شك
في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن على قوة جسمانية
مؤثرة غير متناهية لا امكن ان تحرك جسما في وبعضه من مبدأ مفروض ويحكم

يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب
الغير المتناهي لكن يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو مم
لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطء كما ان حركة الفلك الاعظم
اسرع من حركة فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام
في القوة الغير المتناهية في المدة والعدة ولا يلزم منه تفاوت
الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة والعدة لا مجرد التفاوت
في السرعة والبطء اما في المدة فلان القوة الجسمانية لو كان غير متناهي
في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركة غير متناه لانا لا نعني بالحركة
الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما آخر اصغر كان زمان
حركة الاصغر غير متناه لكن هذا الزمان لا يكون اقصر لان معاوقة الاقل والتفاوت
بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع
الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت
جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهي القوة في العدد
واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا
العدد اكبر من العدد الاول فيلزم انقطاعه **قوله** فاجاب بان المحكوم
عليه ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال
ولا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكبر من قوتها على تحريك الكل
فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة في
يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي الزم
لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت
الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت القوة وهو محذور فغير مسلم لانه
لا بد من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال
عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على
تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه تسامح في
عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك
الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقصور طريقة عائقة عن التحريك

القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوه على تحريك اضعف فالحا
فلما تفاوتت قوه القوه بالنسبة الى تحريكها الكل والجزء يلزم التفاوت
الحركات الغير المتناهيته واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير
متناهيته هي الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزياده والنقصان
في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزياده والنقصان بان ذلك
لاينافي كونه غير متناه بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له
جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما
وان يكون متناهيا في احدهما فقط والحكم بالزياده والنقصان اذا
كان غير متناه في احدى الجهتين لايكون الا في الجهة الاخرى وقوله
في النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي
وبالكثره والقلة كامتناع وجود الغير المتناهي على الشرايط المقرره
عند الحكماء فعنده بدليل لا بالنظر الى مجرد مفهومه واما قوله لانهما
في خواص الكم المتناهي ثم لاسيما مع معلومات انه ومقدوراته و
يمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى
لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة وان معلوماته زايدة
على مقدوراته فذلك شيء اخر وحاصل الجواب ان يقال هب
ان الغير المتناهي يقبل الزياده والنقصان على الخارج لانه ليس له
مجموع موجود في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم و
نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب الغير المتناهي ممتنع
في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس ممتنع وكان
كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتناهيته لو كانت غير متناهيته يلزم
ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث
كل يوم وهو ممنوع ان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في
الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت
ما وان كان المراد به قبول الزياده والنقصان في نفس الامر وفي
الوهم فلا نسلم وانما يكون كذلك لو كان قبوله الزياده والنقصان
في الجانب الغير متناهي وانه كما هو ممتنع في الخارج كذلك في الوهم وكذا في نفس الامر

واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسته وحكم الوهم في المحسوسات صادق
والمقدمات المذكوره في البراهين الطبيعية لايجب ان يكون ماخوذه بحسب
الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة من تناهي
الابعاد والجزء الذي لايتجزى وغيرهما قوله مقدمه اذا كان شيئا
ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر
وهذا في المقدمه الاولى فالقوه الطبيعية اذا حركت جسما يكون قبول الجسم
للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لايكون
الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمه الثالثة فلو تحركت جسم
بقوة الطبيعية حركات غير متناهيته وتحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعة
من مبداء واحد فان كان حركات البعض غير متناهيته وحركات الكل
اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت
متناهيته يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض
نسبة قوه الكل الى البعض ونسبة قوه الكل الى قوه البعض نسبة الكل الى
البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة
الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير
متناهيته هف قوله اكتفى الشيخ وهذا البرهان المشتمل على حصول وجوه
لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لاينقسم بانقسامه لجواز ان
لايكون لجزء ارادة اصلا فضلا عن ارادة نسبة ارادة الكل قوله
فالقوه المحركة للسماء غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة غير متناهيته فانها
دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوه المحركة للسماء غير متناهيته
والقوه الجسمانية متناهيته ينتج ان القوه المحركة للسماء ليست قوه جسمانية
فيكون قوه مفارقة اما عقلا وهو المطلق او نفسا والنفس المفارقة
انما يحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللايقة بها وتحصيل الكمالات انما
يكون من موجود يكون كمالات الحاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوه
المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوه المحركة للسماء المحرك
المحرك الذي يصدر عنه الحركة فهي قوه جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا
اخر فلا بد لها من دلالة فقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات

لان عدم تناهي ليس بحسب الذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات
الغير متناهية الاثار والاستحالة صدور الحركات الغير المتناهية
من القوة الجسمانية بحيثها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان
يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي يتحرك بالحركة الدورية
واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي وهو من باب ايهام
العكس ولم لا يجوز ان مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان
مقدار حركتها واعلم ان المطمح من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقا
بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة
الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ
فيما قبل بانه ضرب اخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات
الافلاك واستنتج منها عدم تناهي القوة المحركة للسماء قوله وتحلل ما
اشكل في الفصل الثالث لما ذكر الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل
محرك اول اعترض الامام بان حركات الجزئية الغير متناهية اما ان يصدر
عن العقل او عن القوة الجسمانية وان صدرت عن العقل فهو العلة وان
صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية
والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك على الاجمال شيئان
ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني
ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك
العقلي لا جائز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والانتقال
والمباشر للحركة فانه بعيد متغير مستكمل فلا يكون المحرك منه بل محركا للفلك على
سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على
التعشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة
متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية وجزئية
من تصوراتها الجزئية التي يحصل لها منها وتنمن قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة
فيرتسم منها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار
هكذا الجواب ان تحقق مقاصد القوم قوله ونبه على الجواب اي لا نم ان
المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون

لذلك

لذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية منها على سبيل الاستقلال ليس
كذلك بل يتجدد من العقل المفارق فيها امور متصل غير قارة وينفصل بحسب
ذلك الانفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات
غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة
لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان القول بتجدد الامور من
المفارق وصدور الحركات الغير متناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر من الفلك
حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحيط الزمان
فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك الحركات متعددة فاما
ان يكون بين كل حركتين حد هو بذاته احديهما ونهاية الاخرى فهي الحركات
التي تتخلل حدود وانقطاع فلا يحيط الزمان واما ان لا يكون بين تلك الحركات
حدود وح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا
على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل
لم يجز التحريكات الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة
تحرك جسما لا على سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدا مفروض
وبعضها تحرك كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا
وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستبدل بعض القوة بتلك الانفعالات
الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الاثار
الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة
للمتغير للامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولة للعقل وان جاز
ذلك فليجز استناد الحركات الجزئيات الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات
الغير متناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله
في ساير القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية لانها لا تقوى
على اعمال غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه اي وحين اذ جاز
صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب
عن الاول الحركة لا يجوز ان يصدر من العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو
النفس لا العقل لانه ليس بمستكمل والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة
حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما علة لفرد من الاخرى

احدهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية والاخرى سلسلة
الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة عن العقل
وهكذا الحال الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهكذا كما اذا قطعنا
حدا من حدود المسافة واغرض حدا آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم
تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة للتخيل وهو انفعال وكل تخيل
علة لحركة لاحقة قوله والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر لانه اذا
كان شيئا محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك آخر لانه
اذا كان شيئا محركا متحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان
محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا قابلا انه مح وان كان محركه غيره فذلك
المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى
محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل الاول وما
عداه من المحركين متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في التحريك الافلاك
بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ الاول من محركات
الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا
بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فان حصر محركات الافلاك
ان يقال لا نم ان يكون محركا متحركا من حيثيتين فان القوة محركة من جهة انها
يتعقل من العقل متحرك من جهة انها حالة في مادة وكيف لا يكون محركا نفسها
ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات
اعني الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث تحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما
ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحرك بالعرض وليس محركها بالحركة الوضعية الا اياها
واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء متقدما على كلامه
الاتي وكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار واشتهار آخر عند قوله
في قوله فان هي عقول مفارقة ان يقال نفوس مفارقة تقدم من اغراضهم ان
للنفوس السماوية تصورات عقلية قوله برهن بيان ان المعلول الاول
لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد وقيل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود
الى العرض والجواهر الخمسة والموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا
في موضوع وهو الجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا

من الحال

من الحال والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق
التدبير فهو النفس والا فالعقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز
ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على
الجوهر ولا جسما والا لزم صدور امرين من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا
هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيئا منهما علة الاخرى او واسطة ولان
تاثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز
تقدمها عليها وكذلك المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا
وانه مح ولا نفسا لان افعال النفس تحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اولا
فاما ان صدر عنها شيء او لا فان لم يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة
الموجودات وان صدر منها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود
المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو مح فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل الاول وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من
النفس شيء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدأ
الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني
ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك
فهو مم وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ما
يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل وعلى استعدادها الثالث لا نم
انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزءا منه يكون هو العقل وانما
يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات
الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة يتعين ان يكون هو العقل واما
حصول جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل آخر قوله فالنظر فيه من
العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن
احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا
الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الهيئة قوله
كالتقابين بالمنشورات المنشور شكل مجسم يحيط به سطوح متوازية الاضلاع
ومستطيلات فقوله الا انه يخرج ثخنه عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا

قوله ولكن الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة
الكواكب بنفسها في الافلاك ان موازاة مركز تدوير القمر لعطارد واجبها
في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان المركز التدوير حركتان حركة الى التوالي
وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه
لم يكن كذلك الا متناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين بنفسه واحدة
اعترض الامام بان هذا الدلالة انما يستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين لكنه
غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله
فيهما دفعة وانه ممتنع وتوجيه الجواب انا لا نم ان جسما واحدا لو تحرك الى جهتين لزم
حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل
بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة
حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا في جهتين حصلت حركة واحدة بمساواة
فضل احديهما على الاخرى وليس يلزم ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد
يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب
حركتين ولتحقيق الموضع بتحقيق الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك بالعرض
يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة حتى ينتقل في مكانه كما ينتقل السفينة في مكانها الا ان الفرق ان
حالة المخصوصة بسبب حال غيره يتبدل اوضاعه واينه لتبدل اوضاعه واينه
وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا
او اراديا وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك وبيده
حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صادرة عن غيره
لنا من ارادته ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحركة موجود في المتحرك بالذات
دون المتحرك بالعرض ثم لا استرابة في ان الحركة بالعرض ليست مانعة
للحركة بالذات فيجوز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة
تحركها ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن جهتا
شكا وهو انا اذا فرضنا دايرتين محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان
بالخلاف على محورة واحدة حركة واحدة وعلى داير المحوية نقطة في السماء على
منتصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دايما على منتصف النهار لان المحوي ان تحركتا

الى جهة

الى جهة الشرق ورجة بمقدارها وبالحاوي الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة
لما كانت من نقط الداير المحوية وساير نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها فلا بد
فلا بد ان يكون تلك النقطة في الجهة الشرق تارة وفي الجهة الغرب اخرى
ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشك لكل متحرك حركتان حركة
حقيقية وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اعني بالاضافة الى
اي نقطة فرضت خارجة من المسافة وهي زاوية مشابهة حركة عند نقاط
المحوي وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط
الخارجة عن مدارها لان موضعها متحرك بخلاف حركة متساوية لها ولهذا لا يرى
الا ساكنة وللفلك ما فيه محال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة
الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى
فالحصول في جهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو
تجردت عن الاخرى كانت مساوية الى الجهة المتوجهة اليها فانا اذا فرضنا
واحدا على خشبة ثمانية ذراع مثلا وهو والخشبة يتحرك تحركا مستويا فاذا
كانت راس الخشبة موازيا بالنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة شبرا مثلا
وراءها تحرك الشخص من راس الخشبة اليه وراءها والموازاة باقية كما
كانت وهكذا حتى تتحرك الخشبة ثمانية اذرع والشخص الى اخرها اما لو تحرك
الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة
الحركة فلا اشكال هنالك للشخص الى جهة بحسب التركيب الحركتين قوله
اذا فرضنا جسما بعيد رحة نقل التحرير في البرهان طريقان احدهما طريق
المعية وتحريره على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي
لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول او وجوده بعد وجوب
العلة او وجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو
امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب
مع وجوب الحاوي فلا بد اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي
او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا وقد ثبت
امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه
مح وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا بهذا لو كان الحاوي علة للمحوي

كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب
المعلول بعد وجوب العلة مجامع الامكان لا محالة واما بطلان التالي
فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على ذلك التقدير فلو كان المحوي ممكنا
مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح شرح المتن الا بهذا
الطريق وبناه على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد
كونه شخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير
مقيد بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء بعرض ممتنع
ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيتها ان
وجوب المعلول ووجوبه بعد وجوب العلة ووجودها وبيانه ان العلة يجب
اولا ثم تجب منه المعلول فعند وجوب العلة لم يجب المعلول وبعد وكل ما لم
يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون الحال المعلول مع العلة الامكان
وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية بالملازمة لا يختلفان في الوجوب والامكان
لانه لو وجب احدهما وامكن الاخر امكن انفكاكهما فلا تلازم منهما وتركيب
الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما يختلفان
بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان بعدم اختلاف
المتلازمين الوجوب مطلقا بل المقدمة على عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث
فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه امكن انفكاك احدهما
عن الاخر بالنظر فلا تلازم منهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركا
فكما يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان
كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما انه لو وجب احدهما ولم يجب
الاخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما من الاخر فالمراد ليس الا وجوب
عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما شهيد
لذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو
اعم من الوجوب بالذات وبالغير والمراد بالامكان صرف الامكان بالم
يحتج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين كانا متلازمين وكل واحد
منهما اذا وجب وجب الاخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك
بينهما قطعا ثم انه المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي

معتبر ملازمته وكان عدم الخلاء واجبا مع وجود الحاوي يلزم ان يكون
وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت
كما وجب ان لا يختلف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يختلفا
في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والاخر واجب
بالغير لا يمكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان
الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما او تحقق
الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الاخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك
لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على
وجود العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال
لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجب الحاوي ولم
يوجد المحوي بعد لكن المحوي هو الذي عليه مقعر الحاوي فاذا لم يجب
وجوب المحوي لم يجب مقعر الحاوي واذا لم يجب لما مقعر الحاوي لم يجب
عدم الخلاء ايضا وسيبين الشرح لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب
السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله معنا وجود
المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية في الوجوب وعدمه لا في الوجود والعدم
كما تخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوي فان وجوب عدم
الخلاء اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم
وجوب الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان لا يكون
للحاوي وجوب ووجود ولانه لو كان للحاوي وجوب ووجود فلا يخلو اما
ان يكون معه وجوب المحوي وامكانه واياما كان يكون مع وجود الحاوي
امكان المحوي اما على تقدير الامكان فظ واما على التقدير الوجوب فلانه
لا يكون واجبا بذاته بل واجبا بغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان
وحقيقة الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده
امكان المحوي فلا يجب وجوده ما يليه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول
لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم
متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب ومتقدم على المع لا يجب
ان يكون معه وهو ط الطريق الثاني في تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر

وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالي
بط بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي ح رما
مع عدم الخلاء والمتقدم على الشي متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا
عن الحاوي والمتاخر عن الشي الموقوف على ذلك الشي وكل موقوف على الشي
ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا واذ ح وهذه الطريق غير مطابق لما في المتن
لخلوه عن المقدمة امكان الحاوي والمحوي واحتياجه الى ان المتاخر متاخر
قوله واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته يريد تحقيق التلازم بين وجود
المحوي وعدم الخلاء فاولا تحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان
واقع بطريق التمثيل او لانه مقصود وتصوير الممتنع لذاته واما يقتضي العدم
بل معناه شي يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير
فان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صيغة الحصر
حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان
العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل
ما عسى يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه
لذاته فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما يكون
ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا
لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر الى الغير لزم منه ح والممتنع
بالغير وان جاز استلزامه للمح الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر
الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته فعلم ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته انما
يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر
الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك
ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شي يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث
ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده
ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها اذا تقرر ذلك فمفهوم شي يتصوره
العقل ويسميه بالخلاء فعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف
عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان
الا ان عدم الخلاء وعدم في الخارج لموجود وهمي وعدم الانسان عدم م

في الخ

في الخارج لموجود خارجي فنفي وجود المحوي من حيث انه يلزمه نفي ذلك المتصور
ونفي الشي ذلك المتصور يلزمه وجود المحوي من حيث انه ملاء فوجود المحوي
وعدم الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله متلازمين
لا يتصور التلازم في العقل اذ لا يلزم بحسب العقل على ما يخفى وعلى تقدير التلازم
العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان مقدمته متى كونهما متلازمين في الوجود بحسب
امر نفسه بل المراد مبالغة في عدم التحقيق على ما هو الشايع في عرف التخاطب وفي
التقييد بقوله من حيث هو ملاء فايدتان احدهما ان هذا التلازم لا بد فيه من
اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث
انه يتحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء لما كان مملو
فيجب اعتبار السطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس
الجسم فهو لا يستلزم الخلاء والملاء فان الحاوي جسم ولا ملاء ولا خلاء
اذ لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه يملا المكان
هذا ما سمعناه واشعر به كلامه وفيه نظر لان العدم الخلاء هو عدم المكان
الخالي اما بعدم المكان او وجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء
لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير العدم السطح الحاوي
ايضا ثانيهما اندفاع سوال وهو ان الخلاء عدم المحوي نفسه عدم العدم
فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي فالقول بان المحوي مع عدم
الخلاء بمنزلة القول بان شي مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو عدم المحوي
بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوي
باعتبار مكانه وكان قوله والمتقارن المغاير للمحوي هو نفي ما يقصد رمزا الى
ان الخلاء تنبيه على هذا فانه وربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوي لشدة
تقاربهما تعينيهما قوله واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتمسك به هذا السائل
اه نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوي مع عدم الخلاء معية بلا ان
مينهما لا يتحدان في الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوي
واجب بالغير او معارضة في المقدمة الثانية بالتلازم فيقال وجود المحوي
ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية بانه لو تلازما لزم اتحادهما في الوجوب
وليس كذلك او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب الخلاء بالذات

مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت ببيان المنافاة انهما
معا معيته تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير ا
طبق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي انما هو على تقدير علية الحاوي والمحوي على هذا التقدير ليس واجبا
بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي
علة للمحوي كان متقدما على المحوي محدد المكان فمتى عدم الخلاء يلزم وجود
المحوي ومتى وجد المحوي يلزم عدم الخلاء قطعا اذ لم يكن الحاوي علة فعدم
الخلاء لا يستلزم وجود المحوي لجواز كون الحاوي والمحوي معدوما ويكون
الخلاء لا يعرض لعدم المحوي مطلقا بل انما يعرض لعدم المحوي من حيث
محوي وملاء بان يعرض محيط لا حشو له ليعرض منه الابعاد التي هي الخلاء
فان عدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوي لا يستلزم عدم الخلاء الا
من حيث انه متحدد بسطح الحاوي كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذي
يتقيد وجود المحوي الخ على المقدمتين اما على الاولى وهي ان التلازم
على تقدير العلية فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهي
ان لا يلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى
الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي هذا الذي جعل المحوي بحيث
يكون معه عدم الخلاء لا يكون الا بحسب الاعتبار الحاوي فما لم يكن علة وتحقق
لم يكن لعدم الخلاء من المحوي على تقدير علة الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة
للمحوي لان المحوي ح ممكنا مع الحاوي فيلزم امكان الخلاء وعنده هذا تم الكلام
لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات المتقدمان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة
ان المحوي على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليهما بقوله ولذلك حكم بامتناع ان الحاوي
لازم متى امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا
للحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانا وجهناه كذلك لانه لو اجري
على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه لا يخفى
فما الجواب ان يقال الغير الذي يتقيد وجود المحوي هو الذي يتقيد معية عدم
الخلاء والمحوي انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي وتوجيه هذا
الجواب انما يظهر بالاستفساد فيقال اما ان يراد بالمعية التلازمية بين

عدم الخلاء ووجود المحوي المعية في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاول
ممنوع والثاني مسلم لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار
على منع كاف في الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هي
على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ما ذكره في ذلك البيان لا يدل على ان
الوجود والحاوي يدخل له في استلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان
تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان التحديد
باستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور الحاوي والمطلوب الاول
فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير
لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي
واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك
التقدير الا ان استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي متوقف عليه كما بين
فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما متحقق على تقدير
تحقق الحاوي سواء كان علة اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلة
لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان
قلت اذا معا على تقدير تحقق الحاوي والمحوي ممكن امكن عدم الخلاء فحصول
امكان عدم الخلاء وانما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب الحاوي وليس
كذلك بل امكان مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب
ان اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب بالذات وقد سلف بيانه
واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة المطلق الحاوي
بل لمحوي معين والمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم
الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا
ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن
الخلاء فنقول المحوي ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص
عدم وجوب الخلاء قوله وانما اوردنا بالبيان كليا وهو قوله لكان
اذا اعتبرت حال المعلول مع علته وجد فيها الامكان فهذا كلي والتالي
بالحقيقة ان حال المحوي مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي
كليا متيد للمحوي وبيانا لانه اذا ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان

زيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي
لا كلي المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي
علة للمحوي كان حال كل معلول عليه الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير
انتظامه لم يكن مقدمه لزومية ولا اتفاقية لا دخل لها في القياس الاستثنائي
منقول الشارح ايضا تقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية لتمهيد الحجة
وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي
مع الحاوي الامكان وقوله استثناه جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا شك
وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية التلازمية بين وجود المحوي و
عدم الخلاء يشير الى اشتراكهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل
الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم
صرح بالتالي جزئيا ثم اورد استثنائيه قوله الاقتصار على ما ورد
لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علته الامكان
وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول
وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح حاو ولم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا
يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو انا وامكان المعلول
مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لا امتنع استثناء كل جسم الى علة لانه
لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علته الامكان فيلزم
امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الاخر فالواجب
ان يقيد العلة بكونه حاويا محددا للمكان المعلول فليس قلت اما ان يكون المراد
مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق المتلازمة والاتفاقية
لا نفيه في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي والحاوي فالحاصل
هذا الكلام يكون تكريرا قطعا مقبول لا شك ان المقصد الاصلي هو المحوي
والحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول الغرض
المذكور بها او بهذ ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي
وعدم الخلاء هو مطلق العلة ثم كان سائلا تقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة
في القياس الاستثنائي هي المقيدة بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها

فيه

فيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية
على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة
بعينه ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما
وقع ذلك التغير من طغيان القلم الناسخ قوله واما اعتراض الفاضل الشارح
فخر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوي
لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم
الخلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتأخر عنه وما مع المع مع فوجود
المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتأخر ولان الحاوي لو تقدم على المحوي
الذي هو مع عدم الخلاء والمتقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون
عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثاني بانقله الشارح وتوجيه اعتراضه
عليه ظ واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بالطريق المعية ولم يتعرض فيه للمقدمة
القائلة بان ما مع المتأخر متأخر فلا يحتاج فيها اليها اصلا فليت شعري كيف توجه
الاعتراض عليها وجه حتى اشتغل بحله وان هذا اشعار من توجيه الكلام او
حرص على تخطئة الامام قوله لكنه لم يعلل ذلك الا بكونه غير منسوب
اليه توهم لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله غير منسوب اليه توهم كما
ان هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك قوله
ولعلك تقول سبب ان علة الجسم الحاوي غير جسم تقريره انما يحصل الحاوي
وعلة المحوي مستندين الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي لان
ما مع المتقدم متقدم فح يكون مع الحاوي امكان المحوي فيلزم امكان
الخلاء كما لزم على التقدير كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان
علة للمحوي كان سابقا على المحوي متحدا بوجوده السطح فيكون للمحوي معه
امكان فلا يجب معه ما يملأ فيمكن الخلاء فهذه هي الطريقة التي اشرنا اليها
فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي في الشرح
اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي لم يلزم ان يتقدم على المحوي
لان تقدم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه
بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه
ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس علة

لان تقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم
بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح ونحوه والتقدم الذاتي في العلية ليس بجيد
ثم يمكن ان يقال هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية لكن لم
لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد
الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحاوي
متقدما على المحوي بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي
لو لم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي
يكون محتاجا اليه مستلزما له وجوبه والسوال وعندي عن نظر الامام ليس بوارد
لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نم ان ما مع علة
المحوي يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي لذاتها
وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم
ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه لم لا يجوز
ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السوال
اورد في فصل اخر بعبارة اخرى وهي ان يقال وجوب الحاوي مع وجوب
علة المحوي وامكان المحوي مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي مع
وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوي انما كان
مع وجوب علة للعلية واما وجوب الحاوي فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه
امكان المحوي قوله وليس كل ما هو بعد مع شيء بعد جواب سوال بان قال
المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم عنه امكان الخلاء انما يلزم لو
كان للحاوي سبق على المحوي وكان سابقا قبل وجود المحوي بعد علته وعلته
مع وجود الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي
فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر قوله ولعلك تقول الحاوي والمحوي بتقدير
ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما
ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المط فيقال لا نم انه يلزم من امكان عدمهما
امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون
باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم
من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه قوله سواء جعلت الصورة الحالية

او نفسه التي يكون مبدا الصورة او يكون هي كصورته اي نفسه التي يكون
لصورته فانك قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان
يتصورها والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة
فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور
الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا بد
ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية في كل جسم
الفلك وهي النفس منطبعة اما لصورته النوعية او عين صورته النوعية لان الدليل
دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا الاثار المختصة ودل ايضا على ان قوة
يرتسم بها صور الجزئيات ولم يدل دليل التغاير بينهما فجاز ان يكون النفس
المنطبعة غير صورته النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التي يكون
مبدا الصورة فهي كالنفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته
النوعية قوله كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه فاعلا للاشياء فيه نظر
لان تغاير الاعتبارات ان كفى في صحة كون الشيء فاعلا قابلا فلم لا يكفي
فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر
قابلة باعتبار صحة مقارنتها الشيء قوله وذلك لان الصورة صنفان
صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها
اما الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل
بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تتقوم بالجسم فيكون فعلها
بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على
ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير مماسته او مجاورته او مقابلته
او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام
وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا يؤثر في الماء الذي في المغرب
بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل ما يقابلها واما الصور الكمالية
فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت
عقلا لا نفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة فهي ان الصورة
الجسمية لا يفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بمشاركة
الوضع حتى انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع

بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم اي
يحتمل ان يكون الجسم متوسطا بين الشي وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو
ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة لجزئية لا يقال لا نم انه يمكن
علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا
نقول قد ثبت في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة
علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات
نقول الجسم لا يصدر عن جسم والا لكان علة لجزئية الهيولى والصورة لكن
ليس لشي منهما وضع لان الوضع هيئة للشي بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما
ليس بجسم وشي من الهيولى والصورة ليس بجسم فلا وضع له فلا يصدر عن الجسم
فلا يصدر عن الجسم شي منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المط فان قلت
الجسم لما جاز ان يفيد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد
فيهما صورة بحسب الوضع السابق فنقول تبين ان لا بد من الوضع حال
الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان الدليل دل على ان علة الجسم لا
يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة
الاخرى فيكون تاثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع
قطعا وحين ثبت ان علية ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان
يكون علية العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته العقل وهذا هو تمام
الطريقة الرابعة في اثبات العقول قوله احكام ثلثة هذه الاحكام مطعون
فيها اما الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو الروح الاعظم لا
العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من
الثاني وهكذا اما الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط
الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول
ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه فلا مشاحة في
الاسماء وعن الاخيرين ان تبادر مثل هذه الاحكام ليس على التعين واللزوم
بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا يقتضي الا احتمال
والسوالان لا يردان الا على كلام الشارح قوله وليس يحضرني كلام

الشيخ

الشيخ انه لا يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدي بعد انقطاعها السماويات
حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك اخر وهلم جرا الى
اخر الافلاك لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد
لكل فلك من مبدا عقلي فالواجب اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول
مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع تنزل السماويات حتى يصدر عن
عقل فلك وعن عقل اخر فلك الى اخر الافلاك وهذا الكلام لا يفيد
الا مجرد ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك
عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن مبدا الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب
تعدد جهات عقل واحد او ازيد ويصدر عن احادها الافلاك او يصدر
من العقل الاخير بتوسط العقول المتعددة او لتعدد جهاته جميع الافلاك
ومع قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع
الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون تحت عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم
بذلك وقول الشارح انه لم يكونا يستمر مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده
بل مبنى هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك
صادر عن عقل فالاشبه ان يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل
ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها كان
الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك فان امكن صدورها من العقول
على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون لاجرام السماوية لا يريد به الوجوب
في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام منتصرا لم لا يجوز ان يصدر
في الاول الامر عقول كثيرة ثم يكون تحت كل فلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم
عقل اخر وفلك اخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول
وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه
اشارة بقوله ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف
وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي اول كثرة وجب صدورها
عن مبدا الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول ان
اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس يدل على انها اول كثرة الجواز صدور
عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ما سيصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر

السمويات مع استمرارها فهو ايضا بنا على الانسب **قوله** اذا ثبت هذا فنقول
لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان المهية ليست مجعولة بل المجعول هو الوجود
فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما المهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود
فهي معقولة بالعرض والمعقول الحقيقي هو الوجود فما صدر من المبدا
شئ فذلك الشئ له هوية اي ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود وبنا على
ان المهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه
صادرا عن المبدا الخ فالوجود والماهية معقولان احدهما وهو الوجود
بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين
ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه **قوله**
واما باعتبار تعددهما عليه فهما في ثالثة المراتب مع الوجود واعتبار التقدم
بحسب التحقيق العقلي فقد تقدم ان المهية في العقل متقدم على الوجود فالماهية
ح في اولى مراتب الوجود وفي المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب
معه في الثانية وغير مستقيم لان الوجوب والامكان تتوقف على الوجود الذي
هو في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذا
جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيهما
لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة
الاول والماهية في المرتبة الثانية في الامكان والتعقل للذات لانهما متوقفان
على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب انه والتعقل للغير لانهما متوقفان
على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او جعلا معا في المرتبة
الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي يتغير الترتيب من الوجود
والماهية فقط **قوله** والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول هذا
لا بد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ويدل اتفاق الكل على صدور الكل منه
فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به الاعم سواء
كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة
ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي البركات ولعل هناك سرا
لم يرد والتصريح به **قوله** من الواجب ان يفصل عليه اي بين ان المصدر
المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وكافيا

يتعلق

يتعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرهما من
التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب امران عدميان والمعدوم
يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان المعنى واحد مشترك
بين الامكانات كما ان الموجود بمعنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان
الامكان علة لشي كان امكانا يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل
الاول علة الفلك فيمكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك
موجبا والذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب اما ثالثا فلان
العلم عندهم صورته مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به
متساويين فاستحال ان يكون علم العقل علة لفلك وعلم معلوله علة لعقل الثاني
لاختلاف الامور المتساوية في ما اليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا
فلان علم الشي بنفسه وبغيره زائد على ذاته فعليه ان كان هو المبدا الاول
فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل كان فاعلا وقابلا وان كان
غيره فهو معلول واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامكان والوجوب
علتان بل من شرائط العلة والعدمي يجوز ذلك وعن الثاني بان اشتراك
امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك
كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تساوي الاثار انما
يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبدا العقل شرط والجواب
عن الاخيرين ان علم الشي بنفسه ليس بزايد وعلمه بغيره من المبدا الاول
بواسطة **قوله** ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما بهذا
اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من
مختلفات بتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان
يكون المبدا الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون
او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر
عن المبدا الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت
شيئا خارجا فهو من المعلولات للمعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض
اجزائه والجواب ظ **قوله** وقد فصلنا مثل هذه الكثرة توجيه ان الكثرة
التي اثبتوها في العقل ان كانت اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبدا

الاول لكثرة ما لزم من السلوب والاضافات فانه عليك في صدور الكثرة عنه اجاب
بان السلب والاضافة متشوبا بلو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة
يلزم الدور وهذا الكلام ترى مزيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف
على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج والثبوت الغير في الخارج متوقف
على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور وربما يوجه الجواب
بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج فهو مع
تعد معاني الخارج واما في العلم فاما ان يتعدد في علم اسه تعالى او في علم الغير
لكن تعدد السلوب والاعتبارات في علمه تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو مع
على قاعدة القوم فيكون تعدد في الاعتبارات بالقياس الى ذات
اسه تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي
لا يتحقق فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشيار من اسه تعالى
على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسهما كما توقف
وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل
واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا
برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما
كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع
لاستلزم الكثرة وهذه الملازمة لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم
قوله كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط لان الابداع هو الايجاد
بلا واسطة شيء وساير العقول موجدة بتوسط عقل هو الايجاد ولكن فسر الابداع
في النمط الخامس بايجاد غير مسبوق بالعدم فللعدم معنيين احدهما هو
الابداع حقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس قوله ثم انه لم يوجد
بنفسه هذا الكلام الشويعي نقل عن الشيخ ان المؤثر في العقل الاول كما توهم
ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخير الى المتوسط واستناده
الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص عقل الاول بالابداع الحقيقي و
كذلك ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا
بالحقيقة فعلم ان المذهب ليس الا صدور الكل من ارتبة الاول
بلا واسطة والثاني متوسط فيه نظر لانا لا نلزم ان كل عقل لو صدر عما فوقه

كان

كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدا الاول فانه لما كان وجوده موقوفا
عليه كان ايجاده ايضه موقوفا عليه بالضرورة قوله اشارة لما فرغ من بيان
ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد وحاصله ان
الموجد في هذا العالم لما كانت متغيرة تتبدل الصور عليها واستحال ان يكون
الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون في علتها
التامة نوع تغير اذ لم يكن هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية
فتقدم ان لها مدخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجدة لها لان
الجسم لا يوجد الجسم فتعين ان يكون عللا معدة بمعنى معدة انها محركا بها تحدث
في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرايط الفيضان الصور
عليها فقوله قابلة لجميع انواع المتغير اي يتعاقب توارد جميع انواع الصور وليس
المراد توارد الاعراض فان تغير وجوداتها او تلك الاجسام تكون وتفسد
بخلاف الافلاك فانها لا تكون وتفسد واما الاعراض فكما تتوارد على الاجسام
الكاينة تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى اذا
كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال لكما الصورة وحصل
صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فبتغيرها هو زوال صورة
وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة
فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخامسة يحصل الهيولى من عقل الفعال ومن
حيث اختلافها في الاحوال يحصل صورة العناصر لا يقال لا دخل للاجرام
السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ماثية يمكن اسنادها الى
العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما
كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على
سبيل الايجاد بل في الاعداد بالصورة حتى يدوم ويبقى قوله ان ذلك
ليس ببعيد عند التفتيش فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم الصورة اخرى
نوعية ثم يزول تلك الصورة بواسطة الاعداد والحركات السماوية ويحصل
هو الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك
لاحتمال منافاة قوله فتامل حال التخلخل وهو ازدياد البعد المقدار

انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعيه فهي سابقة على المعا
والابعاد قوله واما الامور المنبعثة من السموات لما كانت الطبايع
والصور والنفوس يصدر عنه افعالها في بعض الاوقات دون بعض فعلها
لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات يصدر عنها
بحسبها الانفعال والتحريكات وهو المراد من الامور المنبعثة عن السمويات
ويحصل بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغادية تحصل جوهر الغذا
ويحركه ويعقده في خلل الاعضا فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل قوله
منها ان الاستعدادات المذكورة اي الاستعدادات اما ان يكون موجوده
في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما
اذا كانت معدومة فلان المادة حالها في الخارج مع الاستعداد كحالها
لا معه فلا يكون لها رجحان ولو بالقياس الى بعض الصور دون
بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السمويات يقتضي القول بان
السمويات يصلح لان يكون تلك عللا للحوادث فجاز صدور الصور عنها ولم
يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية
عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات والاعراض
اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام
والجواب ان قوى الفلكية جسمانية لا يوثر الا بوضع مخصوص ولا كل اثر بل
ما يناسبها فان الشمس مثلا لا يوثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا سو وبعاطر
سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السمويات قوله
بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط لانهم فان العقول لا يتوقف جميع افعالها
على المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض افعال العقول على المادة
واستعدادها واما المبدا الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا
لم يكن اول قوله صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات
فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها
عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على حيثيات غير منحصرة فيه ممنوع قد سبق
ان واجب الوجود مبدا الكل وهو متعال عن الحيثيات ومن سلمنا ذلك

فلا لم

فلا لم انه يلزم ان يكون فاعل الصورة جوهرا من العقليات متاخر الوجود
وان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول
لاشتماله على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان تقولوا العقل الاول لا صورة
علمية فيه وانما الصور العلمية في العقل الفعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله
كما ان الصورة المعدنية اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية
والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى فيما تعقد مان عليهما ثم يترتبان المركبات
فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج ما ولها المعدن ذو صورة يحفظ المزاج
ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة يحفظ المزاج ويحركها في جميع الجهات اي النمو وهو
النبات ثم مركب اخر له مزاج وصورة ويحركه في الجهات وبالارادة واحساس
وهو الحيوان ثم مركب اخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان
وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في اخر المراتب يصير عقلا
لكن لا فعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال
ولهذا سمي عقلا مستفادا وظ ان الاشرف مرتب في مراتب البدو ومراتب
العود على الكمال اي الاشرف في مراتب البدو وبازاء الاخس في مراتب
العود ثم ان الاشرف في مراتب البدو يتناقص الى الهيولى كما ان الاخس في مراتب
العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما هي
بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا تظن ان المعدن اقدم وجودا
من الانسان بل انما تقدم في المراتب العود لانه اقل شرفا منه قوله
ولما كانت النفس الناطقة يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت
وتجردها انه قد ثبت ان الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا
تعلق لها بالبدن في ذاتها ووجودها بل تعلقها به لكون هو آلة لها في اكتساب
الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها
مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن ثم
نقول لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه
وان كان علة ناقصة وتوقف وجودها على حدوث البدن فلو لم يتوقف
بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان
يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن لما كان

مكان موجودا وكذا النفس ما كان موجودة ثم وجد البدن النفس ثم عدم
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن له
دخل في وجود النفس اصلا لم لا يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان
له دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت
واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال وههنا ما ذكره الامام وزاد الشارح
في الاستدلال تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات
العارضة لذاتها كالصورة المعقولة وذلك كونه غير منطبق على المتن
مستدرك في الاستدلال فان المط ليس الا بقاؤها بعد الموت وتجردها
في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التي هي موضوع للصور
المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم
انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا
قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم
فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير معلوم من كونها راجعة الى الجسم
وهو ظاهر قوله تبصر التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم
يقظانا وانما عبر عن هذه الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد
فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات فان ما ذهب الفاعل عنه الى الامي(?)
كون اوضح لا محالة مما ذهب الفاعل عنه الى التزام وانما كان هذا البحث
اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة
في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام
لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعقلها لمعقولاتها بعده
لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو جواهر العقلية وهما
موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما
كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد
الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل
هو العقل ولكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك
الصور عن العقل فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادله(?) على ان النفس في
تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قدس سره في

الفصل

الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان كرر ذلك
وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الالات بعد حصول
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضر في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية
اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود
الواحد والقابل فكان سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان
لكن لم لا يجوز ان كانت الالات المفقودة الات لها مع يلزم من
فقد الالات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست الات لها بل لغيرها كما
علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بيانا وابرح(?)
حج واقول بناء عدم مضرة فقدان الالات على استفادة ملكة الاتصال
بالعقل الفعال يدل على ان المط ليس الا بقاء المتعقلات ببقاء القابل والفاعل
فان بقاء النفس ليس متوسطا بملكة الاتصال وانما المتوسط بها بقاء
المتعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال
وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني
ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين
احدهما بالاخر فغير صواب قوله وفائدة هذا الاستشهاد وجود
الفاعلية اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما
اذا احس بشيء مرات متكثرة حصل للحس هيئة تمرنه يدرك بسببها ذلك
الحس ومعاينة سريعا واما التجربة فكما اذا كان بشيء واحد حرسات متعددة(?)
وحصل للحس بتلك الحرسات شعور وتكرر احساس فكل حس حرس عرض منها
عرض عليه كان اجود احساسا واما بحسب القوة فظ لان القوة كلما
يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكمال ههنا الاختلال في قوة
التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية
والتجربية وان لم يختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة
يدل على ذلك فان قوة الحاسة تختل في سن الانحطاط حيث لا يكون
الشيخ احد سمعا او بصرا ولا اختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة
فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالالة لضعف قدرة النفس على
التعقل عند ضعف الالة كما يضعف قوة الاحساس في الانحطاط حيث

يضعف بصره وسمعه لضعف البنية ولس المرا وان تعقلها لو كان بالالة لم تق
تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالالة والتجارب والتمرنات الحسية باقية
قوله اشتغل تبقى وهم يمكن ان يورد ههنا وهو ان الانسان في
آخر سن الشيخوخة يصير خرفا خرفا وينقص عقله فقد اختل قوة التعقل لاختلال
الالة فيكون التعقل بالالة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالالة لاختل
باختلال الالة واستثنينا نقيض التالي وهو منتج لنقيض المقدم وانتم استثنيتم
عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر انما يمنع عن
تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا
تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الالة دل ذلك على ان
له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور
ولعل الشيخ قرر بان يقال النفس لو كان بالالة لاختل قوة التعقل
باختلال البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالالة
وح يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وايضا اذا
كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون له فعل بنفسها يدل
على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال
الالة وجب ان يكون التعقل بالالة لكن الملزوم حق كما في آخر السن
الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه خلفه المذكور بل وجب منع الملازمة
بناء على ان اختلال فعل في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه
وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالالة
لانه لا يختل باختلال الالة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالالة لانه يختل
باختلال الالة ومن البين انه لا يمكن جوابها بعدم انتاج استثناء عين
التالي فهو شرح لا يطابق المتن قوله قال الفاضل الشارح اعتراضه
انا لا نم لو كان تعقل النفس بالالة لزم من كلال الالة كلال في التعقل
وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى
سن الانحطاط وهو مم لجواز ان يكون المعتبر في بقاء النفس حد معين من
اعتدال الالة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما
يرد على الزايد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر

في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة
في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود
الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزايد ولو ورد النقص على
ذلك الحد المعتبر لانتفى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد الحيوانية فان قيل
بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لما
ترى انها يزداد وكمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال
حال اختلال البدن فقد القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع
في ذلك الزمان علوم الكثيرة فلهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال
والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه حصل الازدياد في الكهول الخ ومحصل هذا
الاعتراض نقضان تفصيلي واجمالي اما التفصيل فهو منع الملازمة واما
الاجمالي فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية
بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال
القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح
موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال النوع ما يكمل به النوع بالفعل
ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك والاول هو الكمال
الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات
الثانية اذا تقرر هذا فنقول هذا القوة الجسمانية يطلق تارة على كمال الاول
وهو القوة التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال
الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض والتنفس الى غير ذلك
ما يستند الى القوة الحيوانية والصحة الاعتدال المزاج لها عرض متحدد
بطرفي اطرافه وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون حدود وذلك
الاعتدال وبواسطة ولكما يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد
اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات
الثانية يزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال وتنقصه بخلاف الكمال الاول
فانه ثابت لا يتغير علما جزم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير
الشرط يوجب تغير المشروط فلعل المعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي
لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت يختلف بالزيادة

والنقصان وشرطها لا يمكن ان يكون احدا واحدا من الاعتدال والا لما
كان اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة
والنقصان فالقوة الحيوانية التي ينقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى
الاول فليس النقض بوارد لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان
المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف
احوال الالات كان الالات الحواس اذا كانت في الصحة كانت ادراكاتها
كما ينبغي وان كان في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن
النقض الاجمالي فاما عن التفصيلي فاشار اليه بقوله فقط انها لو كانت مستغنية
اي التعقلات كمالات ثانية وقد بين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف
باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالالة البدنية لكانت كلما كانت
الالة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم وثانيا فضل بحيث تناقض
الا بمتداول وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في
جواب النقض الاجمالي والاخر عنه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه
واما سوال زيادة التعقل في زمان الكهولة مع الورود ولانه لما اجتر في
التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا ينجر الى النقصان واما جملة على اجتماع
العلوم فغير واضح لان الكلام في الزيادة قوة التعقل لا في زيادة الهيئة
النفسية كما قررنا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله
والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض
قائم بالروح الحيواني وهو واي ما في التخلل والبرد فيكون القوة الحيوانية كذلك
بقية واما الثاني فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في
الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات الثانية
وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول فهو
قائم بالكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا
فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله لا محمل يستعمل في الخطابيات لما كان
الاقناعي قد يطلق على الخطابة وكان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ذلك
لان الخطابة لا يستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا
المسترشد الذي ملا خط القصور اتها بنور التحقيق والايقان واما المجادل فربما

بل

بكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا يتركب الا من المشهورات ويفيد اليقين
قوله واما انتقاص فلان تلك الا فاعيل اعلم ان المراد بالفعل في
هذه الفصول ليس هو التاثير بل هو اعم منه وكانه هو معناه اللغوي فانه
قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان
افعال القوى البدنية لا يخلو ان انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها
الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها الغير
لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لا يكون الا عن
قاهر بتغير طبيعة المنفعل فهو منه واما قوله الفعل وان كان بمعنى الطبيعة
فهو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال كيف تكون الانفعال ههنا عن
قاهر بتغير المنفعل الانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لا يكون
قاهرة له لان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الا فاعيل
وان كان بمعنى القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر التي يلتئم منها الموضوعات
كاللين في الانف والاذن والجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع لكونه
منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها نافت وجودها القوة الذي هو موقوف
على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع
وانما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات والقوى ايضا وللضعف
العارض للقوى لا يدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية
والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والبرق الضعيف بعد النظر في قرص
الشمس كان الحس فطل الضعف واعلم ان المدعي الذي قصد اثباته هو ان
تعقل النفس ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست
قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالالة فهو المطلوب غير
لازم قوله هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها و
ادراكاتها والتها وكل قوة لا تدرك الا بالالة لا تدرك نفسها ولا
ادراكاتها ولا التها لامتناع ان يتوسط الالة بين الشيء ونفسه وبين الشيء
وادراكاته وبينه وبين الته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا يدرك
الا بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة
العاقلة لا تدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لكنها

يعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما نظن انه انها كالقلب والة ما غ قال الامام
ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس
يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلان من
الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وبسائر
المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك
فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي يعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة
غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم
لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن
وما ذكرتموه لا يبطله واقول قد تبين مما مر ان الاول ليس مطلوبا ههنا
فان الكلام في تجرد النفس يجيء في النمط الثالث واما الثاني فالحجة
نص الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس
بالآلة وهو غير مضر والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد
دلت الحجة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان
القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم واما ح
ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت
ان تعقلها بلا واسطة الآلة وهذه حجة رابعة قدم الشارح لبيانها اربع
مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة
الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع يوجب تعدد المواد
فباقي الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها في العوارض المادية
من النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا
انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية تمايز النفوس بها بعدها
سمعته فلت الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون مع
شيء يقبل تاثير الفاعل قايم بهما فعلى لا تاثيرهما فانه باق والباقي لا يحتاج
الى تاثير مجدد وفيه نظر اذ الاولى مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى قابل للتاثير
على الاستمرار والصواب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها
المجردات الاشخاص العلوم ثم حرر الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة
في جسم لكان اما دايمة التعقل له او دايمة اللاتعقل والباقي القسمة بطلانا

بطلان

بطلان الثاني فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان
الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها
لذلك الجسم بحصول صورته وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك
تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة لها لادراك والادراك بالآلة بحصول
الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته
المعقولة وهو مح لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا
القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير
كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما لها دايما او غير معلوم دايما
او معلوما في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة
فيكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة العقلية متعقلة
لآلتها الى قوله وتحيل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال
ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة
العقلية منطبعة في جسم كانت اما دايمة التعقل له او دايمة اللاتعقل له
لان القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون
تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة اخرى متجددة
لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول
صورة ذلك الجسم المستمرة لها وح ان اوجب تعقلها يكون دايمة التعقل
والا كانت دايمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى وهذا هو المنطبق
على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس مراد الشيخ بصورة
الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد مر في النمط الثالث ان الادراك
هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان
كان المدرك ذا آلة وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة
المتحققة هي صورته من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما
بحقيقته المستمرة الحصول لها او بصورة اخرى تحصل لها والثاني
يستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها وهو مح فاذن تعقلها حصول ذلك
الجسم لها فان كفى في تعقلها كانت دايمة التعقل نعم على قوله فيكون قد
حصل منه ماهية واحدة مكنوفة بعوارض ماهيتها صورتان لشيء واحد

شكه فان المتصل ههنا اما الجسم او صورته او مادته فان كان المتصل الجسم
لم يلزم ان يكون صورتان في مادتان واحده بل اللازم حلول الصورة العقلية
من الجسم في الجسم وان كان المتصل الصوره لم يستقم قوله فيلزم ان يكون
ما يحصل بها من صورة المتصل من ماده موجودا في مادته ولا قوله فهو هو
الصورة التي لم يزل له في ماده المادية بالعدد وان كان المتصل المادة
فلا يلزم الا حصول التي لم يزل له في مادته بالعدد وان كان المتصل
فلا يلزم الا حصول صورته المادية في المادة ولا يلزم حصول صورتين
في ماده ويمكن ان يجاب عنه بان المتعلق ههنا الجسم والمراد من اجتماع
صورتين في ماده واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية والصورة
المتحققة للجسم لماده واحدة وهو مح لانه لا بد في تعدد الاشخاص من
تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي
كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية تشتمل على المادة العقلية
فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتصل على الجزء
الجسمية حتى يكون المتصل من مادته والصورة التي للمادة هي الحقيقة
لانها موجودة من المادة صورة المادة اندفع وظهر لزوم حصول
صورتين في ماده واحده لكن تبين لزم احد الامرين الا دوام تعقل
الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام اللاتعقل بناية اخرى لا يتخال اللازم
من هذه الجهة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمط ان تعقلها ليس
الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمط ان تعقلها ليس بالالة غير لازم لانا
نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم يتعقل الا بالالة كانت اما دائمة
التعقل لها او دائمة اللاتعقل لها الى اخر الحجة اعاد الناظر
تقريره انا لا نم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين
متماثلين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية
للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قايم بالنفس والامر
الخارجي جوهر قايم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض
والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فحقق وتحرير
جواب الشه ان ماهية الشي هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية

فالصورة

فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء
ليس مساويا لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك
الا انه لا يتفق ما ملها وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو
حقيقة التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن
نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل قوله والحاصل والبياض فردان
بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت الجنس والسماء المعقولة و
المحسوسة فردان من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما
قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ايراده تقال الصورة المعقولة
من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه مح فاجاب
بان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه قايم بالنفس والاخر انه صورة
مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني في ماهيته
للسماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي فان
الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان في موضوع وكذلك العرض ما
لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كان قائمة
بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون
جواهر لا اعراضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر
ومنها قوله ولا يلزم من كون العاقلة اي لئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة
الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نم ان اجتماع المثلين مح وانما
يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الاخر وليس كذلك لان احدهما
حال في العاقلة والاخر محل لها اجاب الشه اولا بامر وهو ان الصورة
لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها الة لادراكها وثانيا
بان الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن
العاقلة فاعلة لمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة لمشاركة المحل والعاقلة
لا يكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب
بالحقيقة تفصيل لما مر الفرق بين الصورتين باق لا احدهما حالة
في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشي الواحد حالا في محلين مختلفين
وانه مح ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة

العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة
لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو
ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة فيكون الصورة
الاخرى كما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا
اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل
الصورة الاخرى فيتقارن المتقارن مقارن فيجتمع الصورتان في محل
واحد وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام
بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في
محلها والحال في الحال حال فيه يلزم من اجتماع صورتين متماثلتين
في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة الاخرى محل
القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين هو حلول الصورة المعقولة
وهو حلول الصورة الاخرى المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة
والمحال هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب
الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم يلزم الاتحاد
في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبته
الى الآخر كنسبته اليه واذ لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض
الى المحل المقارنة والحاصل للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة
احد الحالين في محل الآخر وظهر التمايز قوله والنفس مدركة للصفة
الاول وايا ما كان ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات
النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالمسمى العلم بالعلم به لان العلم بالشيء
صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت
حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم انما صفة حاصلة للنفس فهو معلوم ايضا
وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه
ان علم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية ولكنه
لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد
وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورته العقلية فلو كان العلم بها يجب
حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة

يلزم

فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس وهذا البيان يبين ان العلم بالنفس ايضا
كما لا تنافي فيها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا
عن علوم غير متناهية الا انه يرد على ذلك التقدير ان العلم بالشيء العلم بالعلم به
وهو المعلوم بالبديهة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن
التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من اللوازم للنفس
لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها بملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه
نظر لانا نعلم بالبديهة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس قوله هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس اقول بعد
الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها المعقولات عاد
الى بيان المطلب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به
الامام ولهذا سمي الفصل بالتكملة قوله فاذن هما الامران مختلفين منها
شيئين الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت
عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك
الثاني ان القوة الفساد وفعلية البقاء الامرين مختلفين اي موضوع قوة
الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما الشيء واحد لم يذكر عليه دليلا
وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد وهو بعينه موصوف بالفساد ولا
شيء من محل البقاء بالفعل موصوف بالفعل موصوفا بالفساد ولان الباقي لو قبل
الفساد والقابل يجمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال
ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف بالفساد ويبقى مع الفساد فلا يكون
الباقي موصوفا بالفساد وفيه نظر لانا نمنع ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه
فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد وليس ان ذلك الشيء متحقق ويحل فيه
الفساد وليس ان ذلك الشيء متحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في
الخارج واذا احصل العقل العدم الخارجي كان عدم الخارجي قائما في العقل واما
في الخارج فليس هناك شيء او قبول عدم قوله فالنفس ان كان اصلا لا يخلو اما
ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبول الفساد ولا يستند الى قبول الفساد
التركيب واما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير
منطبعة في شيء لا يتقال الثابت بالدلايل السالفة انها ليست قوة حالة في جسم

وهذا الاستدلال لا يستلزم انها يكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان لا يكون حالة في مفارق
لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان
مركبا فاما ان يكون بسائطها كلها غير حال او يكون شيء منها حالا كالصورة
والاخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط غير الحال
ليس قابل للفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نم انه اذا
وجد بسيط غير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس غاية
ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل النفس الفساد
بجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون
بسيطا غير حال اما لكان اما حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول
فقط واما الثاني فلانه يلزم وجوب بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما
بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس
فقد كان جزء النفس هف لانا نقول لا نم انه يلزم بسيطا غير حال ان يكون
قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون كسلى لا تقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان
يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من
الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد وهو فلو اقتضى قبول الفساد والتركب
لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها
وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان
يكون خارجا لان الخارج اما مباين او ملاق والاول باطل ولا ملاقي لها اذ لا
محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخل في النفس فيلزم التركيب
بالفعل فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد وكانت موصوفة بالفساد
فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فسادها نفسها بل ان يفقد منها
شيء فان الهيولى من شانها ان يفقد فيها الصورة كما في شانها ان يحدث
فيها الصورة وتبقى قوله اذ اثبت ان النفس اما اصلا وذاتا لاصل
لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس الفساد على تقدير انها ذات اجزاء اي مركبة
من بسائط لا يكون كلها حال حقيقي منها بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول
جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون
النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانما على تقدير تركيبها من جزئين

غير حالة يكون كل منها قائم بذاته عاقل لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان
يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وهو مح فلهذا اعرض الامام تركيبها
من حال ومحل انهما مخالفان لهيولى الجسم وصورته لانهما جزء النفس مجرد وان
وان الباقي المحل لا الحال مح لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم
من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا يكون كما لاتها الذاتية
باقية فمقدم الاعتراض وهو لا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة وزادها
لتاكيد بطلان كلام القول في هذا الباب فانهم لما اثبتوا في بقاء النفس قالوا
انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبت
حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز
ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود جزء الحال فاذا
انتفى انتفت ثم ان الشيء راعى هنا طريقة البحث وهي انه اذا امتنع مقدمة او
ذكر منعها سند لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهي هنا ان النفس لو
كانت مركبة لم تقبل الفساد فكانه قال لو كانت النفس مركبة فاما من
بسائط غير حالة وهو مح لما ذكرنا او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما
ان يكون ذا وضع وهو ايضا مح او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على
انفراده فيكون نفسا اولا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما
بالبدن فلا يكون ذات فصل بعضها عن الاخر اذ توقفا قيامهما على البدن
توقفا فعلهما عليه بطريق الاولى فلا يكون عاقلة بذاتها واما ان لا يكون
قائما بالبدن بل الجزء الاخر حال وهو لا يجوز ان يفسد وتغير فيكون النفس
باقية ببقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا
الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقد
مر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من
الصورة فلا بد في التغير من جسم واما انه متحرك فنحو كما في الكيف لانه مكيف
بكيفية ثم باخرى فهذا ما سمعته وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد
الصورة الجسمية بمحلها ولا نم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل
اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون
وفساد ولا حركة في الكيف ولكن ان يقال المراد من حركة مطلق التغير كما اشرنا

اليه فی موضوع الطبیعی الا ان السوال الاول باق لا یقال المفارق یمتنع ان
یفارق المفارق لانا نقول المفارق اذا جاز ان یحدث فی المفارق فلم لا یجوز
ان یتقدم عنه قوله ثم قال الفساد والحدوث ای کما احتاج امکان الفساد
الی محل احتاج امکان الحدوث الی محل لکن محل امکان حدوث النفس
البدن فلم لا یجوز ان یکون محل امکان فسادها البدن و توجیه انا لا نم ان
النفس لو قبلت الفساد کانت مرکبة من محل امکان الفسا و محل وجود
الثبات وانما یلزم الترکیب لو کان محل امکان الفسا داخلا فی النفس
فلم لا یجوز ان یکون خارجا عن النفس مباینا وهو البدن کما جاز ان یکون
محل امکان حدوثها هو البدن اجاب بان امکان حدوث النفس
او فساده لا یجوز ان یکون ان تقوم بالبدن لان البدن مباین له و یمتنع
ان یکون مباین الشیء مستعدا لحصول مباین له او فساده عند العلم
ضروری ولانه لو جاز ذلک لجاز ان یکون امکان وجود النفس او عدمه
قایما بالحجر او غیر ذلک وجاز ان یکون امکان وجود ما هو فی المشرق قایما
بمادة فی المغرب و کل ذلک ... الا ان المرکبات لما ازدادت استعدادها
وتناهت الی مرتبة ماهیة لصورة نوعیة انسانیة ما استعدا والمرکب
للصور النوعیة الانسانیة انما یکون بحسب حالة و هیئة مخصوصة یحصل له
المرکب فذلک المرکب مع تلک الهیئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة
النوعیة یکون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادی تلک الصورة
والنوعیة اذا کان مستعدا لحصول صورة کان مستعدا لحصول جمیع عللها
بایة فیستعد البدن مع تلک الهیئة المخصوصة لحدوثها لا من حیث انه موجود
مجرد بل من حیث انه علة لتلک الصورة النوعیة و مرتبط بالبدن
ارتباطا تاما تدبیرا و هذه هی جهة مقارنة البدن للنفس اذ لیس معنی مقارنة
النفس الا انا حصلنا علی البدن الصورة النوعیة تتدبیرها لها بواسطة تلک
الصورة فامکان الحدوث النفس قایم بالبدن لا من جهة انه مباین بل
من جهة انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعیة زالت تلک
الهیئة المخصوصة و زال امکان حدوث النفس و تلک الصورة النوعیة
و یمکن فسادها لان قوة فسادها یمتنع ان یقوم بالبدن لانه مباین ولا

لکان

کان امکان حدوث النفس قایما بالاشتقاق فلا یمکن فساد النفس فان قیل
اذا جاز ان یکون استعداد البدن للصورة النوعیة موجبا لاستعداده لحدوث
النفس فلم لا یجوز ان یکون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعیة
موجب الاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن لوجود
الصورة النوعیة موجب الاستعداد لحصول جمیع عللها لان الشیء لا
یحصل الا باسباب عللها بخلاف عدم الصورة فانه لا یستدعی علی انعدام النفس
الا انه یجوز ان ینعدم النفس یجب عدم الصورة فجاز ان یکون البدن
مع تلک الهیئة المخصوصة المستدعیة لانتفاء الصورة محلا لامکان فساد
النفس فمعقول لا یجوز ایضا لان جهة انتفاء الصورة لیس جهة مقارنة
النفس البدن زیادة المباینة فلا یجوز ان یکون البدن من هذه الجهة
موضعا لامکان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة
النفس من حیث الارتباط والتدبیر فجاز بها دون ذلک هذا غایة توجیه الکلام
ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الی قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا
بین امکان الحدوث وامکان القدم فی استدعاء المادة وعلموا ان النفس مجردة
مادیة فقطعوا بانها قدیمة لانها لو کانت محدثة لکانت لها مادة فامتنع
حدوثها کما لم یمکن عدمها لذلک ولان النفس لما کانت حادثة لذاتها لا یجوز امکان
وجودها فی مادة ولا المتوقف وجود النفس علی المادة فلا یتعقل مع اتحادها انه لم
یمکن ان یکون امکان وجودها فی مادة لم یمکن ان یکون فسادها فی مادة ولا لکان
وجودها یتوقف علی عدم استعدادها العدمیة فان قلت لو کان النفس قدیمة
فی قبل حدوث البدن ان کانت متعلقة ببدن آخر یلزم التناسخ
وان لم یکن متعلقة ببدن آخر وهی مستعدة للادراکات والافعال کانت
معطلة قلنا هو لا رلا یتحاشون عن اثبات التناسخ علی ان من الجایز ان یکون
النفس قدیمة من آثار العقول الا ان ادراکها و تصرفها یتوقف علی حدوث الآلات
وامتناع التعطیل مم والجواب عن الدلیل الاول الفرق بین امکان الحدوث
وامکان القدم بامر وعن الثانی ان ذلک التوقف فی الحدوث لا فی البقاء
فالنفس فی حدوثها یحتاج فی البدن وهو لا یستلزم احتیاج تعلقها فی
زمان البقاء الی البدن ومثل ذلک بان احد الطایر یتوقف علی الشبکة احتیاج

ولا يتوقف بقاء الاحد على الشبكة قوله فليفرض الجوهر العاقل الجوهر
العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم
يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا
تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزايل اما ذات الجوهر العاقل
او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا
من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى
مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او بعدت يحتاج الى
مادة واما قول الشارح احتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتاب الخ فهو نفي لما
ذكره الامام من ان الشيخ احتاز في كتاب المبدا والمعاد ان النفس
اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فان مصنف الكتاب بتقرير المذهب لا لبيان
ما اختاره قوله وقالوا اتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير النفس العقل
الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال
يتصل بالنفس فيصير ايضا العقل المستفاد فالنفس يتحد بالعقل المستفاد والعقل
الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس متحدا بالعقل الفعال وهو ملزوم
لاحد محالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو
والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان الملزوم
في اتحاد النفس بالمعقول قايم في اتحاد النفس بالمعقول قايم في اتحاد النفس
بالعقل المستفاد ولانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال اخر وهو
اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد
المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمنقول ههنا ان
القايل بهذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولا شك
ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا قوله
ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيئا اخر يطلق
على معنيين انتقال شيء عن صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود
ابيض وانتقال الشيء الى ما يتركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا
وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء اخر وهو غير معقول هذا محصل
كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول

وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس متعديا والاوقع على شيء
وغيره ليس بمفعول به انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان
له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا ومآلا
ثم والي ماله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال
زيد صار به عمرا وعمرو مضروب به زيدا بل مضروب لزيد فهذا كما ترى خطاء
في خطاء ولكنه انما وقع فيه لما وجد في المتن وان كان المعدوم ثانيا وصيره اياه
واظن ان الشيخ قال وصاير اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا
فهو صاير اياه فغلط فيه قلم الناسخ قوله تقريره ان ههنا امرين لا بد
تفهيم هذا الكلام ان الغرض المصير اسم مفعول لا حيينا فيقول هذا الغرض اذا
اتحد شيئان فصار شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان
وما بعده وهو شيء واحد فالامران كان موجودين او معدومين فلا
اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان
المعدوم هو الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو خلاف المناقضة للمعقول بالاتحاد
وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع
ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض
ثانيا وصيره اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانيا لا صيره اياه
فكيف بطل كونه مصيرا اياه قلت يمكن ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك
هذا فكل منهما صاير ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد وهو كون الصاير بعينه ثانيا
مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعدما مر ان قوله سواء حدث بعد عدم
شيء اخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طايل تحته فليس هذا الكلام من الاختلال
كما ذكره الامام قوله الصور العقلية قد يجوز توجيه ان يستفاد العلم اما
ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي او الامر الخارجي
مستفادا منه وهو الفعلي او لا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات فقوله وجب
ان يكون ما تعقله واجب الوجود الثاني منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول
لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد اعلم انه تعالى بالموجودات
الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني
وحاصله انه من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات

الحقيقة قوله اشار الى احاطته بجميع الموجودات المط ان الله تعالى عالم
بجميع الموجودات وذلك انه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم
بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه
ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون
الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما بلا واسطة كالمعلولات المترتبة
المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا ينتهي اليه في الطول وينتهي
كل حادث حادث لا الى الاول في العرض فان كل واحد من الحوادث لا محالة
مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تعالى
عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء وهو ممنوع وعليه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث
ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دليل عليه وان اريد العلم
بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب للعلم به فهو بط لان العلم بكونه علة
للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلى تفسير الشارح
العلم بالعلة بالعلم التام وهو عبارة الايجاب الى الاقتضاء وهاويا من رد و
الاشكال لكن لكم يمتنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع
من ايراد المنع في غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر
الموارد وفلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم هو ان العلم بالعلة
التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة موجب والعلم بكونه علة
ضروري لا شك عاقل فيه ان من علم جميع علل شي علم وجوده ومن علم جميع
علل عدم شي علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من
العلم بها العلم به ثم انه او مع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى ايضا وهكذا
لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وفي
هذا زيادة تقرير وتوضيح قوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك
اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته
فيكون المجرد عن المادة اتم في المدركية قوله فتعقله ما دون الاول
من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياه اولا فلان تعقلها من الاول
انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العلائق

من الماده

من المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم واقوى وادراك
وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا
واما العقول فلما كان وجودها انها مقترنة بالماهيات والمهية كالمادة ففيها
شائبة من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها دون مرتبة من ادراك الاول واعلم
ان كلام الشارح ان ادراك العقول للاول باشراق الاول لانه معقول لذاته
والمعقول عاقل لذاتها في تعقله باشراق الاول واما ادراك ما دون الاول
من الاول الخ لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه يوهم ان الضمائر في قوله
ولما بعده منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك
العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه
والفهم السليم يقتضي ارجاعها الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل ومعلولاته
من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو
علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فان
علمه بذاته ولغيره من ذاته لما مر ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم المعقول
بعللها ومعقولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها و
علمها ومعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه ولامكان
لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والى افتقر كل معلول الى تلك العلة
ولما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم به العلم بعلته المعينة
فالعقول عللها بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول
العلم بالعلة فهي لا تعلم عللها من حيث ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بها وبذواتها
موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب
استعدادات مختلفة هذا الكلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري
اذا اتحد العلم التام كيف يفرق بين العقلين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه
يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بها بالمعلول
قوله بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية

وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم
ان يكون فاعلا قابلا وقول ان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله
لما كان حصول الصور منه والعلم متقدم على الايجاد وعلم العقل الاول اولا ثم
يوجده فيكون صورة العقل الاول مستنده اولا اليه تعالى ثم ان العقل الاول
فالمعلول الاول لا يكون معلولا اولا وهو متناقض لا مباين له
اقول العاقل نزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته ولما كان المطلب
دقيقا يستبعده ارباب التحصيل في بادي الذهن وكان طريق التعليم التقدم
قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكد ينتظم قياس الشعر لما
لبعد المقام عن التخيل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع
في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية تحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى
يحصل اليقين واما الدليل الجدلي فان يقال بناء على المدرس علم الله
تعالى بغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علمه تعالى اما ان يكون ثانيا او لا
يكون والثاني مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى
او عين معلوله اولا فيها اولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد
العلوم بتعدد المعلومات فان العلم بزيد مغاير للعلم بعمرو وبالجملة لو كان
علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او ايجاد امور مختلفة والثالث ايضا
باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته فانه فاعل
قابل او قائما بنفسه فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلولاته فيلزم
ان يكون علم الله تعالى متاخرا عن معلوماته وانه محال واما الطريق الخطابي
فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورته فانه لو كان بحصول صورة
وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية
لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت في الذات وجميع
عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورته لم
يحتج في ادراك ما يصدر من ذاته الى الصورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت
شيئا حصل لك صورة المعقول مشارك من المعقول ولا يحتاج في ادراك
تلك الصورة الصادرة منك بمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك
بل تلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما يصدر من العاقل المبدا

لايحتاج

لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين بما ينقطع المتعلم بهما احدهما
ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول
صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس
بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس
قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب عن الاول بان
كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يمكن تعقل ذاتها في
تعقل واشار بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة بها الذي هو شرط
تعقلها حتى ان حصل الصورة لها بوجه غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني
بان حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشيء هو
التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء للمجرد وحصول الشيء للقابل اضعف
في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل
كفى الاول بطريق الاولى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول
الشيء الخ ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية بين على المطلوب
بانه قد ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلولاته وثبت
ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول
نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولات
متحدين لا محالة وكان ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين بجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت عن الله تعالى والصدور
هو جزء التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير كثرة في ذاته والجواهر
العقلية فلها صفتان من التعقل احديهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها
والاخر علمها بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه
العلوم يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من المبدا الاول
فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته عنده وتمثل المعلومات
لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت حاضرة
عند الله تعالى لان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عنده
تعالى وتميز الاشياء فيه هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا ثبت

المتغير اى المعلول متوقف المعلول على الخارج الا وات انه وجودات
اشياء والعلم بها ان يقال بنفس ارتسامه بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء
بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا واتزان او ضحنا
بعدم تمامه فى الاستدلال لقوى مبنى فى وقع الاشكال قوله بعد التغير فى
بين الادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات طبائع مخصوصة مشخصات
فلها اعتباران من حيث هى طبائع ومن حيث هى مخصصة تتعلقها على وجه جزئى
واحكامها بالحيثية والاولى لا تتغير احكامها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات
من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون انه تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية
وان كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علمه تعالى انه هذا الكلام من الشارح
بناء على ما صرح به القوم بل ما صرح به فى تحقيق علم الواجب الحق الصريح الذى
لا يشوبه شبهة ان يعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعلق بوجه
جزئى متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعلق بوجه الكلى لا يتغير وقد بين الوجه
الذى لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من
حيث تجب باسبابها حصل عنده صورة الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم
بها بتغيرها فى احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان من ان وجوب المعلول
عن العلة التامة ليس بزمانى او لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان
الممكن متساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده
وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل لم يتحصل
اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا فى وجوده وعدمه واذا
عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه
عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم واذا
عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده وقبل ذلك الظن بحسب عرفان
كثرة الاسباب مثلا ان وجدان الكثر لزيد ممكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
فاذا عرفنا ان زيدا يمشى الى زاوية وعرفنا ان ما على راس الكثر من الخشبة
وغيرها منكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك فى انه يجد الكثر فقد علمنا وجوب وجد
ان الكثر بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم بحكم بحوادث حتى عرف

اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط فى بعض الاحكام
والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات
وبامتناع وجودها حتى علم اسباب عدمها فلا امكان فى علمه تعالى لانه منزه
عن التردد والشك فانه تعالى جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقع هى فيها لا من
حيث ان بعضها واقع الان وبعضها فى الزمان الماضى وبعضها فى زمان المستقبل
فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية متغير بحسب تغير الماضى والمستقبل والحال
بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا
علم ان القمر تحرك فى كل يوم كذا والشمس تحرك ايضا فى كل يوم كذا يعلم انه يحصل
بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا فى وقت معين وهذا العلم
له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا اعلم ان اليوم تحصل المقارنة فاذا
مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات
من الازل الى الابد معلوم له تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكاين و
يكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا واما ما كان وكاين و
يكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات بهذا ينبغى ان تحقق هذا المقام ويحرر عما
يتسرع اليه الاوهام قوله اى منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية موجودة فى
شخصه يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبائع كذلك اخذ الاسباب
من حيث هى طبائع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبائع تحت باسباب
مأخوذة كذلك لا تتغير وقوله وانما نسبها الى مبدا كذلك اى انما قال منسوبة
ولم يقل معلولة لمبدا النوعة فى شخصه لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يمكن
ان يستند الى الطبيعة من حيث هى بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام
فى الجزئيات من حيث هى جزئية والوجه فى ذلك انه اشارة الى ان العلم الاسباب
الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة
كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئى يتوقف على كون القمر فى عقدة معينة فى وقت
معين وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى وان انحصر نوعه
فى شخصه قوله هذا الفصل يشتمل على تقسيم الصفات الصفة اما اضافية محضة كالابوة
والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات
اضافة وهى اما ان تتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغيرا اضافيا

يغيره اولا تتغير كالقدرة على ما ذكر وتقريره اعتراض الامام على ما فهمه الشيخ
الاضافات التي للقدرة احوال لذاته تعالى فاذا جاز تغيرها فلم
يجوز تغير جميع احواله وذاته حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم
ان الاضافات احوال ذاته تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته
هو الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فمن احكام ذلك الامر الكلي و
تابعة له تبعا. لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاضافات
العقلية لا يضر وانت خبير ان جواب الاول انما يتوجه لذلك المنقض ما صاحبه
القدرة لكن ظ كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبليته تعالى و
بعديته بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج و
جاز تغيرها جاز ان يحدث في ذاته تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها
صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وح
يغير الجواب الثاني لا يقال صفة الله تعالى من العلم والقدرة والارادة و
غيرها الامور لها اعتبارية لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم فلو لم يجوز تغير الاعتبارات
فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عنه تعالى في بعض الاوقات
والزم بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض ليس بح
قوله واعلم ان هذه المسألة نسبة سيادة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام بهذه المسألة
وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا
لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح
الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن
الا بالآلات الجسمانية نعم انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب تعالى
قوله واقول في تقريره لما كان جميع صور المعقولات قد بان
من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث
هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانما تنتقل في ذاته تعالى لتستقيم على ترتيب
الخير والشر وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي
لما كان للموجود في العالم العقلي صورة مباينة استحال ان تنقص وتمد على المواد
والا اجتمع المتباينات او لا تفيض اصلا فانه حط لها وذاته عن درجة الوجود
اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمته تعالى خلق ذلك فتنقطع

المحركة يختلف احوال المادة ودراستعدادها بحسب اختلاف حركاتها فتقر صورة
صورة على المادة بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود
الازلي عالمه انما تقدم هذه المقدمة لتحقق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية
موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اولا وجود لها الا في ازل ولكن
باعتبارين الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجزئية فهي موجودة فيهما
مرتين مرة في الازل مجملة في مرقاتها لا يزال مفصلة واما العناية فهو علمه تعالى
بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من
الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء
ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق
بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة
عنا انما يصدر بحسب ارادتنا وقد يحدث لنا متوجها الى تحصيل الفعل ثم عزم
على ذلك وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول فعنايته
اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق كافية في افاضة الموجودات
ولا يحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فانه تعالى مريد قادر عالم خير كثيرة
الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات
في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل وله ان لا يفعل ولا شك ان كون
بهذه الحالة امر اعتباري وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات
على الترتيب اللائق بها فهذه الصفات انما تخترعها العقل في الله تعالى باعتبارات
وليس ههنا شيء موجودا في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات مجردة ومعلولات
مترتبة بعدها لازمة لذاته تعالى بعضها حادثة غير لازمة وبهذا التحقيق ان تحقق
قوله وامور لا يمكن ان يكون فاصله فضيلتها الا ويكون بحيث يوجب
منها سوءا مقدار من حاجات الحركات وهادماتها المتحركات كالنار فانها
يقتضي الصعود من الارض واذا صعدت من الارض واذا اسعدت من الارض
الى حيزها لم يكن بد من حوق اجسام معترضة في وسط مسافتها فضيلة النار هي
غاية الحرارة لا يحصل الا بافناء ما صادمها وان اقتصت الشر في بعض
الاوقات الا ان وجودها نافع المركبات وغيرها قوله وكذلك الاجسام
الحاوية لا يمكن فضيلتها كالا يكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتاذى

حركتها في الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونماء وتلك
ان في خلق صورة واكتساء صورة وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ
الغذاء وايراده على البدن واحوال الحال الغريزي الذي هو مثل التامي
تصرفاته في الغذاء بهذا السعة وليس منطبق على المتن لكمال الانطباق لان
هذه الحركات وان ادت الى انخلاع الصورة الذي هو فقدان كمال م
ثم الا انها ليست متادية الى اجتماعات ومصاكات موذية وهي الكلام
في المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار
في ملكه ايضا اي في الحركات والسكنات يتادى الى اجتماعات ومصاكات
موذية فالصواب ان يقال اما نادى حركات الحيوانات وسكناتها
الى الاجتماعات والمصاكات الموذية فقط واما ناري حركات مثل النار
وسكناتها وهو حال الغريب اليها كاذا اورد الدواء الحار البدن
وبولد فيه حرارة قوله فاذن قد حصل من ذلك لما حصل مما تقدم
ان الشر يطلق على عدم الشيء من حيث هو غير موثر وهو فقدان كمال
الشيء واذا اطلق على امر وجودي مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان
الكمال ايضا فقد تحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لايق
به او يقول عدم كمال الموجود من حيث هو غير لايق به او نقول من حيث
هو غير موثر فمثل هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر و
علم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارده قوله قال
الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لا يستقيم الا مع القول بان
فاعل العالم المختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة
لا يقولون بواحد من هذه الاصلين اما انه لا بد من القول بالحسن بالفاعل
المختار فلان قول القايل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه اذا
كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون
ذاك واما اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون
ذاك لان لزوم وجود هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال
في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا
واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقلي لانا لو لم نقل بذلك

كان الكل

كان الكل حسنا صوابا من الله على ما هو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال
لا يجوز منه فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على
القول المعتبر من هذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرون وكلهم
الفلاسفة او احدهما وهو الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون
خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لا نم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل
المختار عنهم بل قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذاك
وايضا لا نم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان
على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة هو كمال صفة نقصان وعلى كون
الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم والنزاع في الاولين
انما النزاع في المعنى الاخير فيجب ان يقال انه كامل بالذات خير بالذات
فكيف وجد منه الشر والناقص واليه اشار الشيخ بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات ولا حاجة في اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين
جميعا وانما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم
قال يجب ان نتصور الخير والشر في هذه المسألة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما
بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه بحصر
الاشياء كما قالوا انما نحكم بان القتل شر اذا تصورنا ما فيه من الامور العدمية
لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للتقطيع
كان ذلك ايضا خيرا الا انه لو كان حاجبا لا يتاثر عن السكين كان ذلك
شرا واما اذا نظرنا الى فوت حياة المقتول والى تفرق الاتصال من بدنه
وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود وهو خير والعدم هو شر وهذا الاستدلال ليس
بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود
ولفظ العدم بالشر فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال لان لكل احد ان
يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتاتى
بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الان فيه وبتقدير التنزل عن هذا المقام
فهو مجرد تمثيل وانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصوير الخير والشر و
التمثيل ليس باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقع في موارد استعمالات
الجمهور تمحضا لهما عن غيرهما حتى يحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون

بفقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا ههنا ايراد جوابه اما ان الشر
هو الالم وجده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر والالم و
ان كان شرا بالقياس الى فقدان اتصال الا انه جزئي واحد من الشر
فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليس الالام واما ان
كثرة الالام يقتضي غلبة الشر فقد مران الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء والوجود
الاضافي وهو كونه سببا لوجود وجنسا اكثر من العدم الوجود اكثر الا ان
الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم اكثر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه
الحقايق اي تصوير الشر وبيان قلته الا بتعليل الشر انتفاع تلك الحقايق
ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تحصيلا لما من الزوايد التي لا طايل تحتها تحقيق
لما يتبين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اريد ان نبين كيفية
وقوع الشرور في قضائه تعالى فان لسايل ان يسأل ويقول في وجود شرور
كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام
والقوى الشهوية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله
خير محض وكذا العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات
التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق
ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من حيث انه
مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا ثم يطلق على الموجود
الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها يستتبع شرورا اي اعدام
كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات بانها تستتبع خيرات اي
يكون مصدر الكمالات الغير فذلك الموجود يكون شرا او خيرا بالاضافة
والارض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات للحرارة والاجزاء
وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التحير فالشمس يكون
شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على
وجود لكن اذا فتش يكون مشتملا على عدم الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم
فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكما ليست براهين بل
كانها جواب لسوال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم
ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود

ليس

ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة
انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الموجود شرا اصلا
ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود
يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز
ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو من خلاصة البحث في هذا المقام
قوله لما كان قوى الانسان تلخيص السوال ان الانسان قوى ثلاثا
والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية
طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الاشقاوة والآفات
فيكون الشر غالبا في نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان البدن
في الصحة والجمال اقسام ثلاثة ما في غاية الصحة والجمال وما في غاية المرض
والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق ثلثة اقسام ما في
كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق وما بينهما وهو غالب
اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم دون الى الطرف الكامل
يكون الغلبة لا هو النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان
كماله العلمي فلما كان هو العام الغاشي يكون الشر اكثر معقول الكلام في الموجود
الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه
ليس سياله قوله لا يقع عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة احدها
ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه
في سعادة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان من في
الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر والجواب
ان الخطا واما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمدي الا الجهل المركب واما في
الخلق فليس كل ردي موجبا للعذاب بل ما يحكم في النفس تمكنا بالعادة الموجب
للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا محدودا ايضا زوال العذاب
ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية
الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح
قوله انما يهلك الهلاك السرمدي الرذيلة العذاب المحدود وثالثها ان
الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الآثام كما يعتقده

المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليت
رقفا على حد و قوله لانه قد كان يجب ان يكون الحريف موجودا
في الاسباب اي الاسباب التي نظام العالم مربوط بها شكلا ادراك
المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل جزء من النظام
فلما اوجد الله قوة البصر والسمع واللمس وغيرها ثم النظام فكذلك اوجد
التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله
والتصديق تاكيد للتخويف التصديق اي الوفاء بالتخويف تاكيد للتخويف
وانما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به اولا فانه الدنيا كالحدود
قوله لتشاكلها مع ساير الجزئيات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل
عن العبد مع القول بانه فاعل مختار على ما يقوله الحكماء لا المتكلمين لانه
ح يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك في تحديد القدرة
ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة تثبت بين الممتنعين
مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار
عدم الممكن لا ينافي امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة
من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي فهذا هو القدر فلم
يعاقبون وفي جوابه طرايق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب
لازم من لوازم افعالهم فعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء وسعى عند كل هضم لطخة من الفضلات تجتمع
في بدن الانسان من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية
حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او حدثت
عفونة هو ورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا افعل
افعالا ردية فيحدث في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية وتجتمع على مر الايام
ملكات متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانت لا يدرك عنها حتى اذا
فارقت البدن تاذت بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم للافعال
المذمومة وارد على النفس منها لا لامر خارج وهو نار الله الموقدة التي
تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من الخارج كما ابانه الكتب
الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على

ابطاله

اثبات المعاد الجسماني وح لو شئ وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرضا
له من العقاب اي شيء هو سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض
وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو انه لما ارتكب الافعال
السيئة عاقبه الله تعالى على عصيانه ثم رد السؤال عن وجه وجيه وهو ان الله تعالى
خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى واجاب الشيخ
عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كان النفس الانسانية في علم
الباري قابلة الكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات
لكن يجب استعدادات يحصل بها من افاعيلها وكان فيها قوى يمنعها عن تلك
الافاعيل الا افاعيل اضدادها قدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادة
الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسبابه ولكونه مولدا
له وبالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل
الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
لكنها لما كانت سببا للكمالات ساير النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك
الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك
التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب
لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة
للصور في العلم الازلي خلق فلكا غير منقطع الحركة كيف حال الهيولى بحسب
اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدا الفياض صورة صورة
فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تعالى
كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على
المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى تقربهم الى الطاعة
ويبعدهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ لا خلاله
قبيح ظلم واما العقاب فمن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم لم يعذبون
قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ولكنهم
وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس نحن صدور المعصية عنهم حتى يطابق علمه
اجابوا بان الله تعالى كما علم ان المعصية صدرت عنهم علم انها صدرت باختيارهم
وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي في اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة وهم

لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من ارادته هو
سبب الكل فان قيل فلم الثواب والعقاب فانه ان كان المراد العرض من العقاب فلا
عرض وان كان المراد سببه فهو انه تعالى ولا يسأل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم
خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا
يزال للصور الموجودة في العالم العقلي ولابد من جميع المسلمين وسائر الطوائف
الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على انه
تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء وان كل ما يوجد
في عالم الحدوث هو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ما
ذكره الشارح مقدمة للجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب
الاشعرية وانما هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء
غير القدر على مذهب الاشعرية وانما هذه المقدمة كما ان المسببات مقدرة
ثم بعد تمهيد ما اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو
ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن ارادته ومن
اسباب ارادته مثل الخبر التخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة
لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدم فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا
فلم العقاب او لم التخويف قلنا لانهما من اسباب الخير الصادر عن العبد
وقد تبين ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب ولا محذور فيه
اصلا والاخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل
القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا
على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر عندهم حتى ينتهي الى منتهى
العلل قوله الخامس ان اللذات العقلية المستعلية لما كان اللذة ادراك
الملايم والادراك اما حسي او عقلي كان اللذة ايضا قسمين حسية
وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة
تتعلق بالوهم والخيال والرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية
فللذات ثلاث في ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى
من الظاهرة لانها اكثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى
منهما جميعا فان اللذات تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك

وتفاوت

وتفاوت القوى المدركة كما كانت في انفسها اشرف واقوى يكون
لذتها كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين
المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان الحاسة
اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوة
الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة
بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اقوى من
من مدركات القوى وهي حسيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى
سائر اللذات فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات
فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذ بالمعقولات
فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا قلنا
ان اللذة ليس نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة للادراك الملايم فمن
البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى نسميه هي اللذة و
ادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان هذا
لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دايما فربما تتوقف حصولها على وجود
وارتفاع مانع ولا شك ان النفس الفاء بالمحسوسات والشهوات و
اتصافها بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات
كما ان المريض المرور الذي يغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلاوى
بل يعافها ويكرهها لا يقال اثبتوا الله تعالى لذة عقلية فلو كان اللذة حالة
زايدة على الادراك لزم وجود امرين زايدين تعالى وانه محال لانا نقول اللذة
فينا معنى زايد على ادراك الملايم بخلاف اللذة في الباري كما في العلم
والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم
فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد
حالة الغيبة ولهذا قال من كمل القوة العاقلة يجد لذات عقلية عظيمة ولعله
وصل الى نيل المعقولات فهو عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضنا
مقصور الجماع بأن او غاية الفرح لا يلتذ به كما لا يلتذ من ماله واللذة

ليس من الادراك وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس ما دامت
الفة بالمحسوسات مشوبة بشوائبها فكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا تاما
بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما تمثلها
حال كالمشاهدة بالنسبة اليهما وهو نيلها واعلم ان المطلوب من الفصل ليس
حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها وانما ذكرنا منها على المطلب باللذات
من النمط كما سياتيك تفاصيله قوله لان ادراك الشي قد يكون بحصول
صورة مساوية يمكن ان يدرك الشي ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد
الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال ولا يلتذ
بها الا بنيلها وكان سائلا يقول نيل الشي لا يكون الا بادراكه فكيف ذكر
النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشي ووجدانه وهو لا يدل
على ادراكه الا بالمجاوزة ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان قيل
لا شك انا نلتذ بتخيل امراة حسناء وبتخيل مطاعم ومشروب مشروبة فههنا
الالتذاذ حاصل بدون نيل الذات فنقول لا نلتذ بل بتخيل الالتذاذ
وتخيلنا النيل وتقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات
واجب لا يقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان المحب
مشغولا باشتغال ومر عليه حبيبه فلم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل
لانا نقول لا نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يتقبل بما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ فقط بل ادراك حصوله ووصوله
اليه فالحاصل ان اللذة لا يحصل بادراك اللذيذ بل بادراكه وادراك
حصوله ولا بمجرد ادراك حصوله بل مع حصوله له وهو النيل واللذيذ
ما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا في نفس الامر
فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به مع ان الجهل
بعد موته هو ملتذ به كما في الحيوة وان لم يتألم لان سبب تألمه هو
الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات لذة بالجهل المركب
بعد موته او نفي عذابه وهو خلاف ما ظهر جوابه فنقول لا نلزم الالتذاذ
بالجهل المركب وانا ملتذ به لو نال مدركه لكن النيل وهو وجدانه بعينه
على وجوده وليس بموجود وسيجيء الشارح وبيان والمشهور ان اللذة

ادراک

ادراك المنافي ثم يفسرون الملايم ما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو
كذلك والمنافي بما يكون آفة وهو شر للمدرك من حيث هو كذلك فما ذكره
الشيخ اقرب الى التحقيق من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافي
بهذين التفسيرين فايرادهما اولى تعريف المسافة وتفصيلا للمجمل وايضا
فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان ان لا بد منهما قال الامام
فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر ولا بد من العلم
بهذه الاشياء اما الخير والشر وان اراد بهما ما ذهب اليه من ان
الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير الى ان اللذة ادراك
الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه
يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق او تبردها
بالثلج او عند السماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية
الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات واما الالم فلان
العدم لا يحس به وان ارادوا بها التفسير وهو ان الخير هو اللذة وما يكون
وسيلة اليها فهو الالم وما يكون وسيلة اليه كان معنى التفسير ان اللذة
ما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساده
ظ وان فسرهما بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه واما الكمال
فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء لشيء من شانه ان يكون له فيقال
ثم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له امكان اتصافه
به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات
وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه ليتكلم عليه قال الشارح اذكرنا
في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه الاسئولة لانه ان بين المراد
بالكمال والخير ههنا الامتنافيان المنافيان الى الغير وبقولهم في تعريف
الكمال ما من شانه ان يكون له يناسب الشي ويليق به ولا شك ان
الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام
وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فما يرد النقوض
لا نهاية بمالوثة وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون

بسببها لعدم شيء آخر فجاز ان يكون به قوله اراد الفرق بين الخلق والكمال
لا ارتياب في انهما متساويان صدقا في تغايرهما مفهوما والامام اعترض
بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شيء واحد وذكر احدهما بعد
الآخر فذكر الشارح بانه خير باعتبار انه مؤثر وكمال بحسب البراءة من القوة
فمغايران مفهوما قوله ولعل ذا انما نتفق على الحد المذكور وتقريره لو كان
اللذة ادراك الملائم فكلما كان الملائم اكثر ملائمة وحضرته كذلك ان تكون الالتذاذ
به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة
مع ان الالتذاذ بها والجواب انا لا نم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق
الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد التسليم والمحة
فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به وربما ضعف الشعور فضعف اللذة
فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت
لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا الابتداء بها كمال الالتذاذ وهذا هو المطابق لمتن
الكتاب واما الشارحان فقد وجها البعض بعدم الالتذاذ والنقص بالصحة
وجوابه بنفي ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير
السؤال الثاني ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال الخير فههنا ادراك
الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نم ان الحلو في هذه الحال كمال و
خير له قوله انه قد يصح اثبات لذة ما لنفسنا اعلم ان المط بالذات
من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانه عنونها بالبهجة والسعادة التي
عنون النمط بها سعى اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة عرف ماهية
اللذة والالم ومن البين ان الحسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف على
البحث الاول والان اراد ان شرع في المط بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام بما سبق اليه ان لذة عقلية
لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها او الم عقلي لو كان مع
منا احتراز ما يمنع عنه وليس كذلك نبه الان في هذا الفصل على ما هو الوهم
فانه ربما نقطع لوجود لذة او الم ولا تحصيل رغبة او رهبة لعدم الذوق فكما
ان كان العنين قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه و
صاحب الحمية اذا لم يعرض اما الاستسقام فربما لم يحترز عن المشتاة والاغذية الرديئة

فكذلك

فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الآلام
العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل الآخر على المط وحاصله ان يقال
كان لكل لقوة الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي
ادراك الكمال وحصوله فكذلك الجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء
فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا من سبب خارج
فهو كمال القوم فانه ربما يكشف الذاتية بمعية الحلاوة ماخوذة من الصور المجردة
في الخيال اما ذاتية هناك ولهذا قد يحث في النائم من رأى امرأة باسرها ثم بين
ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس وان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات محسوسة كالالوان والطعوم
والروائح والحرارة والبرودة واشباهها ومدركات العقل هو ذات
الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان
لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما
ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية واجزائها و
اعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل
الجنس وفصل الفصل بالغا ما بلغت ويميز بين الخارجي واللازم والمقارن
وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظ
المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات
العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك
العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قوله قال لعله انما نجد عند
الاكل تعذر انا لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به ولم
لا يجوز ان ادراك الاشياء على ما هي عليه الم او كمال واللذة هي ادراك
الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتغيير فانا نجد عند
الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونميز منها وبين سائر
الاحوال النفسانية من الغضب والخوف والغم ونعلم ايضا ان القوة الذائقة
واللامسة قد ادركتا من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكنا

لا نذري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس هذه الادراك او غيره ولا نظهر
ذلك الا بيان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس
الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ
بها فان قلت انما منع استغراق النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة
نقول لما كان ادراك النفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شيء
مانع عن حصول اللذة نقول لما كان الادراك للنفس اللذة بجواز ان لا يكون
النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما
استقرانا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة
نحن نعلم ايضا ان كلما حصل لنا ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت
نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لهما وهذا كان في اثبات
الحالة المخصوصة للعقل ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس
اذا ادركت المعقولات ذاتا لها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها
واشعارا لا لتذاذات بسبب فقدان تقبل من هذه القيود تم واعلم ان
هذه الشواغل التي هي كما منعت عن ابتنا اللذات العقلية ارادة بتانة الالام
العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا كانت
فيها هيئات رديه منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها
شغل فارقت البدن فرغت اليها وتألمها منافية لكمالاتها فحصل لها الالام اذا
لم يكن الادراك المنافي للكمال ونيله كما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات
الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام الحسية تم لعدم استعدادها
فانها لو كانت مستعدة الكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد
التام كوجود الشرايط وعدم الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه
المقدمة لم يحتج الى هذه النهاية وكان التقسيم اظهر فيقال فواته كمال النفس
اما الامر عدمي او لامر وجودي والعدمي نقصان الغريزة والوجودي
بالامر المضاد لعدم الكمال رسما فيها فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم
مع الاستعداد لها في البله ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من
الكتاب المعاش وغيره في المعرضين عنها ما ياتي في الفصل الاتي ومعنى كونه غير مجبور
ان النقصان لا يجوز بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام من كلام الشيخ ههنا

ان النقصان

ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم
طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شيئين احدهما
القدح في القاعدة تمن اما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية
اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور بتقدم رسوخه واما في الثانية فلان
النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثاني الفرق
بان النقصان في العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها
بخلاف النقصان بالقوة النظرية تم واعلم ان رذيلة النقصان
النفوس اما ان يدرك ان لها لذات وكمالات اولا فان لم يدرك فهي النفوس
الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما
ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضدادها الكمالات
وهم الجاحدون اولا فاما ان تشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين
بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال
وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة
ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان يكون
كاملة في القوتين اولا فان كانت كاملة فيهما فهم في اللذات لا تتناهى ولا
ينقطع وان كانت ناقصة في القوة العملية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها
فهي من جنة من الغذاء وان كان لها شوق اليها فان اتصف باضدادها و
الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا في العذاب بعد
الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لا تهاج يكون شتات ما لا يمكن من
تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسب بواسطة الاشتغال بالحاجات
اخلاقا وملكات رديه راسخة او غير راسخة فيتعذب بها الا ان عذابها
ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدريج
والحجة الثانية قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ
فاما ان يتعلق ببدن اخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية عن التعلق زمانا ثم
تتعلق ببدن اخر والاول يلزمه المحال لان احدهما انه يلزم ان يكون
ان يحدث بدن اخر والاخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان
على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني

بطلانه لانه يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان
اما الزيادة فهي فرض خلق النفس من التعلق بالبدن فانه اثرمنهما في الكتاب فلا
حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان
فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فصل
او يتداعى عن تحقيق ان يكون قسما من الاقسام معروضة في الدليل وليس في
هذا التقرير منه اثر فلهذا اراد الثالث الاقسام في تقرير الحجة واما ترك
بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل
فساد الاول لظهوره مما ذكر في الاقسام الآخر فيتبين انه يلزم منه
تعلق نفس واحدة ببدنين وهو ح ر قوله ويعود المحالات المذكورة
اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسامه الثلثة
لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني
ان يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس ح
بدن واحد لم يستلزم انقسامها لم تتم الخلف لانه لم يخرج صاحب مقتضياته ان
استلزمه فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها
وتدافعها يتضح غاية الاستيضاح وثانيهما على قوله ويحدث للبدن الآخر
نفوس اخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولية ممنوع لجواز ان لا يستفيد بعض
الابدان الا بعض النفوس والالم لجواز ان يتعلق نفس ببدن اصلا العدم
اولية وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة وانه
زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كما انا لا نطابق
ان يقال لو تعلقت النفوس بابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق
نفوس متعددة بدنا واحدا ولا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان
استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر وان
يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه
ربما يموت الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونعلم بالبديهة
انه لم يحدث من الابدان الوف وان جاز ان يستحق نفوس متعددة بدنا
واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون للبدن الواحد نفوس متعددة او
يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف واعلم ان كل جزء

موثر لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق
للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تام في الافراط
يكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول
مع وجدان الغيبة من وجه وجدان اشتياق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق حاضرا
في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله راحل اليه ومن حيث انه غائب
عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق اليه وكما انه
تعالى مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجا به بقدر ابتهاجه وكلما كان ادراكه
اتم كان التذاذه اشد ولهذا تفاوتت ابتهاجات الملائكة ولذا انهم بحسب تفاوت
مراتبهم في العلم به تعالى وكذا التفاوت النفوس البشرية واعتراض الامام الحكم فلما ان ادراك
الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه فحب الشيء اما هو نفس ادراكه او غيره فان كان
نفس ادراكه واستدلالهم على حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه
وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال
آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره بكماله حبه ايجاب ادراك الاول لكماله حبه
لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره كان
ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره منه مسامحة لان التعالي انشاء
من مقدره والجواب ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه
موثر والاستدلال على حب الكمال بانه موثر حتى يقال انه يدرك الكمال او الكمال
موثر وادراك الكمال من حيث انه موثر حتى يكون ادراك الكمال موجبا للحب
هذا ما تلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس
بالافاضات الملائكية وانه اشرف ما كتب في الكتب وانفس ما يتوجه اليه ركاب
الطلب لا يعرف قدره الا من ايد من عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد
ولا ينتفع به الا ذو دربة بتوجيه المباحثات وفكرة مستغرقة في المبادي حتى
ينتهي الى الغايات فالعشق الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو في هذا الكتاب اوجب
وفقنا الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووقفنا على مقامات الصدق انه
على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على رسوله افضل المرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين اجمعين فرغ
المصنف حررتاريخ ثمنية جمادي الاولى لسنة خمس وستين وتسعماية

[illegible]